ترجمان

محمد كاظم رحمتي

الزيديّة في إيران

ترجمة: مصطفى أحمد البكّور



المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

الفهرسة في أثناء النشر - إعداد المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

رحمتي، محمد كاظم

الزيديّة في إيران/ محمّد كاظم رحمتي؛ ترجمة مصطفى أحمد البكّور؛ مراجعة محجوب الزويري.

404 ص.؛ 24 سم. - (سلسلة ترجمان)

يشتمل على ببليوغرافية (ص. 351-390) وفهرس عام.

ISBN 978-614-445-348-3

1. الزيديّة (الشيعة) - إيران. 2. الزيديّة (فرقة إسلامية) - إيران. 3. الزيديّة (الشيعة) - تاريخ. أ. البكّور، مصطفى أحمد. ب. الزويري، محجوب. ج. العنوان. د. السلسلة.

297.824

هذه ترجمة لكتاب

زيديه در ايران (الزيدية في إيران)

تأليف: محمد كاظم رحمتي

چاپ اول (الطبعة الأولى)

الناشر: تهران، پژوهشكده تاريخ اسلام (طهران، مركز دراسات تاريخ الإسلام)

تاريخ: 1392ش (2014م)

الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة عن اتجاهات يتبناها المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

الناشر

المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

شارع الطرفة - منطقة 70
وادي البنات - ص.ب: 10277 - الظعاين، قطر
هاتف: 00974 40356888

جادة الجنرال فؤاد شهاب شارع سليم تقلا بناية الصيفي 174
ص.ب: 11-4965 رياض الصلح بيروت 2180 1107 لبنان
هاتف: 00961 1991837 فاكس: 00961 1991839
البريد الإلكتروني: beirutoffice@dohainstitute.org
الموقع الإلكتروني: www.dohainstitute.org

الطبعة الأولى

بيروت، حزيران/يونيو 2020

المحتويات

مقدمة المُترجِم

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ (الحجرات: 13).

لعلّ كتاب **الزيديّة في إيران** أحد الأبحاث العلميّة الجادّة الرصينة التي سعت لبسط رؤيةٍ متكاملةٍ لتاريخ الزيديّة في إيران والعراق واليمن، على الرغم من أنّ الأخبار المتوافرة عن هذه الفرقة ما زالت مشتّتة مشوّشة، ومغيّبة مبهمة، وكثير منها مخطوطٌ لم يرَ النور.

عَنونَ المؤلّف كتابَه باسم **الزيديّة في إيران**، ويرى أنّ إيران كانت حلقة الوصل بين أهمّ موطِنَين للزيديّة وهما العراق واليمن؛ فالعراق هو المكان الأوّل لنشأتها ومركز رجالها الأوائل، وأمّا اليمن فهو البلد الذي تكاملت فيه، ونمت وتجذّرت.

لقد ركّز الكتاب على التأثير الإيرانيّ في تاريخ الزيديّة، وإبراز هذا الدور أكبر من مجرّد عمل الناقل للتراث الزيدي والرّابط بين ضفّتيه في العراق واليمن، وعدّه فاعلًا ومطوّرًا لذلك التراث في أثناء مراحل خطيرة من تاريخ هذه الفِرقة الحافل بالتحديات والحوادث الأليمة، لذا فقد حفلت فصول الكتاب الخمسة بمعلومات كثيرة عن سِيَر أعلام الزيدية الإيرانيين ومؤلّفاتهم ومجالسهم العلميّة، وتأثير تلك المؤلّفات والمجالس في نشر العقيدة الزيديّة بين تلاميذهم وأتباعهم، سواء في داخل إيران أو في خارجها.

امتاز الكتاب بمنهج علميّ دقيق وأدواتٍ بحثيّة متكامِلة وفكرٍ سعى فيه مؤلّفه لأن يكون منفتحًا على الآخر، لا يتأثّر بتعصّبٍ مذهبيّ ولا يأبه بهوى قوميّ، وسخّر كلّ ذلك لتقصّي أهمّ ما يمتّ إلى موضوعه الأصليّ بصلة، وتوثيق ذلك اعتمادًا على ما توافر من المصادر والدراسات الشرقيّة والغربيّة التي تناولت الزيديّة ورجالها.

ولم يكتفِ المؤلّف بذلك، بل نقّبَ في رفوف مكتبات المخطوطات، وطاف في كثير من خزائنها المتناثرة في أرجاء إيران وبلاد العرب والغرب، لينهل منها ما يخدم هدفه الأصلي عسى أن يسدّ بعض النقص في هذا التخصّص من الدراسات الإسلاميّة.

والحقّ أنّه كان يدرك تمامًا سعة بحثه وخَطَرَ الخوض فيه؛ لذا فقد عدّ كتابه هذا جولة أولى في هذا الدرب الطويل، وحاول في نهاية كتابه توسيع بعض فصوله وتعميق أفكاره من خلال الملاحق الثلاثة التي ختم بها الكتاب، ولعلّها كانت غاية في الأهمّيّة والضرورة.

المؤلّف هو الدكتور محمّد كاظم رحمتي، أحد الباحثين الإيرانيين الشباب ممّن تسلّحوا بحظّ وافر من الثقافة الإيرانية والعربيّة والغربيّة ولغاتها، وقد تخرّج في واحدة من أهمّ الجامعات الإيرانيّة الحديثة في طهران، وهي جامعة «تربية مدرّس»، وتخصّص في تاريخ الإسلام بعد أن تتلمذ هناك على يد مجموعة من الباحثين الأكاديميّين البارزين، الذين خبرتُ بعضهم في الجامعة نفسها والحقبة ذاتها إبّان دراستي في إيران في مطلع هذه الألفيّة. والحقّ أنّ السجلّ العلميّ للكاتب حافل بالعديد من المؤلّفات والأبحاث العلميّة المهمّة في تاريخ الإسلام والمذاهب الإسلاميّة وفي مقدمها الزيديّة.

وإننا إذ نترجم هذا الكتاب فإنّنا نريد من خلاله رفد المكتبة التاريخيّة العربية بهذا البحث المهمّ، وتعريفَ القارئ العربي، ولو من وجهة نظرٍ إيرانيّة، بهذا المذهب الإسلاميّ وأعلامه وآلامه وبعض جوانبه المُبهمَة، عسى أن يكون مدخلًا لفهم الآخر، واستنباط بعض العبر المفيدة في معالجة بعض مآسي أمّتنا العربية الإسلامية الحاليّة، ولا سيّما في يَمنِنا السعيد الجريح.

مصطفى البكّور

مقدّمة المؤلّف

يرتبط تاريخ الزيديّة في إيران بروابط وثيقةٍ مع تاريخ تحوّلات الزيديّة في الأصول الفكريّة للزيديّة في اليمن. بعبارة أخرى، إنّ تيّار الزيديّة في إيران ينبغي أن يُعدّ بمنزلة نقطة الاتصال بين مراحل تطوّر الزيديّة التي تكوّنت صورتها الأوّليّة في العراق، ومن ثمّ تكاملت في اليمن.

لكنّ هذا الكلام لا ينفي مشاركة زيديّة إيران في تكوين المذهب الزيديّ وإلغاء دورهم في بنائه، فسوف نرى في الفصل الخامس في حديثنا عن العلاقات الثقافيّة بين زيديّة إيران واليمن أنّ زيديّة إيران أدّوا دورًا مهمًّا في تطوّر المجتمع الزيديّ اليمنيّ.

إنّ هذا البحث هو أوّل تقريرٍ عن نشأة تيار الزيديّة وتشكّله في العراق، ويتناول فيه الشخصيّة الأساسيّة والمفتاحيّة للزيديّة وهي شخصية القاسم بن إبراهيم الرسّيّ (ت. 246هـ)، والذي أضحى له أتباعٌ في شمال إيران منذ القرن الثالث الهجري، وأصبحت آراؤه سُنّةً واجبة الاتّباع بين زيديّة إيران واليمن.

تتضمّن المرحلة الأولى لحكم العلويّين في إيران تشكيل الدولة الزيديّة هنالك بزعامة الحسن بن زيد واستمرارها على يد أخيه محمّد بن زيد، والتي انتهت بموته. وبعد سنواتٍ عدّةٍ، نجح الحسن بن عليّ المعروف باسم الناصر الأطروش (ت. 304هـ) في إحياء حكومة العلويّين في طبرستان، لكنّها سقطت بعد موته بمدّة، وفي المراحل اللاحقة استمرّت على شكل إماراتٍ محلّيّةٍ فحسب.

يبحث هذا الكتاب في الفرقة الزيديّة استنادًا إلى زيديّة إيران، وذلك من مطلع تأسيس الدولة العَلَويّة في طبرستان إلى نهاية القرن السابع الهجريّ. وعلى الرغم من أن العصر الذهبيّ للزيديّة يمتدّ من القرن الرابع إلى القرن السابع الهجريّين، فإن المرحلة الممتدّة من القرن السابع إلى العهد الصفويّ لم يغب عنها قط الدور المهمّ للزيديّة لكنّه كان محدودًا في مناطق طبرستان.

النقطة الثانية التي ينبغي الإشارة إليها هي أنّ المعلومات المتوافرة حول الزيديّة، وخلافًا لتوقّعات المحقّقين، معلوماتٌ مُشَتّتةٌ وأحيانًا مشوّشةٌ. ولهذا فإنّ عرض روايةٍ واحدةٍ ومتكاملةٍ عن تاريخ الزيديّة في إيران أمرٌ بالغ الصعوبة، كما أنّ تشابه الأسماء واختلاطها لدى المؤرّخين يزيدُ من صعوبة العمل، كما ينبغي الأخذ في الحسبان أنّ القسم الأكبر من تراث الزيديّة لم ينتشر بعد، وما زال مخطوطًا.

يتناول هذا الكتاب تاريخ الزيديّة في خمسة فصول:

الفصل الأول يتحدث عن المصادر الأصليّة لدراسات الزيديّة ويهدف إلى تسهيل عمل الباحثين في هذا الباب، ولهذا فإنّه اتّسم بنوعٍ من التفصيل.

ويتناول الفصل الثاني تشكّل الزيديّة والبحث في المراحل الأولى لظهورها ونشأتها.

ويبحث الفصلان الثالث والرابع في علويّي طبرستان وتأثيراتهم الثقافيّة.

وأمّا الفصل الأخير فهو عبارةٌ عن إشاراتٍ إلى زيديّة اليمن وتأثّرهم بزيديّة إيران حتّى نهاية القرن السابع الهجريّ.

والحقّ أن القرنين السادس والسابع شهدا انتقال التراث العلميّ للزيديّة الإيرانيّة إلى اليمن، والذي نشأ في الأصل من التراث الزيديّ في الكوفة، وقد أدّى هذا دورًا مهمًّا في التحوّلات الثقافيّة هنالك وبأشكالٍ مختلفةٍ، وإلى إيجاد تحوّلٍ في المذهب الزيديّ في اليمن وتكاملٍ فيه، ويشهد على ذلك تداول الآثار الزيديّة الإيرانيّة في المدارس الزيديّة اليمنيّة.

بالنسبة إلى الزيديّة في إيران من أواسط القرن السابع إلى القرن العاشر الهجريّين، وعلى الرغم من الاطلاع على حضور التجمّعات الزيديّة في بعض مناطق شمال إيران، فإنّ المعلومات تبقى محدودةً بسبب غياب أيّ أثرٍ تاريخيّ أو كتابٍ في التراجم والأعلام مختصٍّ بذلك، علاوةً على عدم انتقال التراث المكتوب للزيديّة في تلك القرون إلى اليمن، فكلّ معلوماتنا عن الزيديّة في هذه المرحلة مستمدّةٌ من الكتب الزيديّة المخطوطة، والتي تشكّل شاهدًا على الاستمرار الثقافيّ للزيديّة في تلك القرون، وتكشف النقاب عن بعض علمائهم في تلك الآونة، وتطرح فرضيّاتٍ عن عدم إمامتهم، بل قد تشكّك في زيديّتهم.

محمّد كاظم رحمتي



الفصل الأول

مدخل إلى مصادر تاريخ الزيدية



أولًا: بدايات الكتابات التاريخية عن الزيدية

شهدت السنوات الأخيرة من حكم الأمويّين حركات تمرّد عدّة ضد حكمهم، من جملة ذلك حركة العلويّين الذين عانوا كثيرًا بسبب السياسة الأمويّة. والحقّ أنّ حركة زيد بن عليٍّ ضدّ الأمويّين، وما أعقبها من قيام علويّين آخرين، هي الحركات العلويّة الأشهر في العصر الأمويّ.

على الرغم من أنّ العبّاسيّين منعوا أنصارهم من المشاركة في هذه الحركات والتعاون مع أصحابها[1]، فإنهم سعَوا لاستغلالها ولاستغلال بطش الأمويّين بأصحابها، وسخّروا ذلك في تهييج المشاعر العامة ضدّ الأمويّين[2]. لكنّ وصول العبّاسيّين إلى مقاليد الحكم لم يخفّف الضغط عن العلويّين، كما أنّ بعض الحوادث الماضية كمبايعة بعض رجال العبّاسيّين للعلويّين، كبيعة أبي جعفر المنصور لمحمّد النفس الزكيّة، خلقت مشكلاتٍ جدّيّةً للعباسيّين. والحقّ أنّ هذه العقبات، فضلًا عن أن الثورات المتعدّدة ضد العباسيّين، انتهت بثلاث حركات تمرد أساسيّةٍ في المرحلة الأولى من حكم العبّاسيّين[3]، وهي:

---

(1) ابن سمكة، **أخبار الدولة العباسية**، تحقيق عبد العزيز الدوري وعبد الجبار المطلبي (بيروت: دار الطليعة، 1971)، ص 230-231 [طُبع هذا الكتاب بعنوان: **أخبار الدولة العباسية**، وفيه أخبار العباس وولده، لمؤلف من القرن الثالث الهجري عن مخطوط فريد من مكتبة مدرسة أبي حنيفة في بغداد. (المترجم)]. ولمزيد من الاطلاع بخصوص هذا الكتاب المنسوب إلى ابن سمكة المعنون بـ **أخبار الدولة العباسية**، ينظر: محمد كاظم رحمتي، «اخبار الدولة العباسية و مؤلف آن» («أخبار الدولة العباسية ومؤلفها»)، في: محمد كاظم رحمتي، **فصول في تاريخ الإسلام وإيران** (طهران: منشورات بصيرت، 1390ش/ 2011م)، ص 65-83.

(2) ابن سمكة، ص 241-244.

(3) استغل العباسيون مقتل زيد بن علي (ينظر: ابن سمكة، ص 167)، من خلال توسيعهم لمفهوم «أهل البيت»، وجعل أنفسهم في دائرته وترويج ذلك المفهوم، ينظر: أبو بكر أحمد بن محمد =

حركة محمّد بن عبد الله بن الحسن بن الحسن المعروف بالنفس الزكيّة (رجب - رمضان 145هـ)، وكذلك حركة أخيه، إبراهيم بن عبد الله، في البصرة (رمضان - ذو القعدة 145هـ)، وفي النهاية حركة الحسين بن عليّ بن الحسن الفَخّيّ - نسبة إلى فخّ مكان قرب المدينة حيث قُتِل هنالك - (ذو القعدة - ذو الحجّة 169هـ)، وقد سُحِقت هذه الحركات الثلاث بلا رحمةٍ.

إنّ الحركات العلويّة الحسنيّة في القرنين الثاني والثالث قد انتهت بتشكيل دولتين زيديّتَين في نواحي شمال إيران وفي اليمن، وقد أسهمت كثيرًا في ازدهار عمليّة التأريخ للزيديّة، ومن جملة ذلك أنّ بعض علماء الزيديّة في ذلك العصر عمدوا إلى تدوين آثارٍ في شرح حوادث الحركات العَلَويّة السابقة.

=بن هارون الخلال، **السنة**، دراسة وتحقيق عطية الزهراني (الرياض: دار الراية، 1410هـ/ 1989م)، ج 1، ص 89-94؛ أبو الفرج علي بن الحسين الأصفهاني، **مقاتل الطالبيين**، تحقيق كاظم مظفر (النجف: المكتبة الحيدرية، 1385هـ/ 1965م)، ص 207؛ ابن سمكة، ص 391.

وفقًا لبعض الأخبار فإن العباسيين أنفسهم قاموا بداية بمبايعة السادات الحسنيين، ينظر: محمد بن جرير الطبري، **تاريخ الرسل والملوك**، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (القاهرة: دار المعارف، 1960-1969)، ج 7، ص 517-518؛ أبو الفرج الأصفهاني، ص 207.

بعدئذ عمد مؤرخو العصر العباسي، تحت الضغط والإجبار، إلى نقل أخبار بيعة العباسيين للسادات الحسنيين على نحو آخر (ينظر: ابن سمكة، ص 130، 170-171، 184-185)، أو استخدام عبارة: «قيل» كما لدى الطبري. ولتسويغ العباسيين مشروعيتهم، منذ عهد المنصور فما يليه (ينظر: ابن سمكة، ص 165-167)، ولا سيما بعد قيام محمد النفس الزكية، عدلوا عن رأيهم السابق، ينظر: ماهر جرار، «تفسير أبي الجارود عن الإمام الباقر»، **الأبحاث**، العددان 50-51 (2002/ 2003)، ص 72-74. وعن قيام العلويين في العصر العباسي الأول، ينظر: فاروق عمر فوزي، **العباسيون الأوائل** (97-170هـ/ 716-786م) **دراسة تحليلية** (بيروت: دار الإرشاد، 1970-1974)، ص 162-212؛ فاروق عمر فوزي، **بحوث في التاريخ العباسي** (بيروت: دار القلم؛ بغداد: مكتبة النهضة، 1977)، ص 92-111؛ حسن فاضل زعين العاني، **سياسة المنصور أبي جعفر الداخلية والخارجية** (بغداد: دار الرشيد، 1981)، ص 255-324؛ أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**، تحقيق هلموت ريتر (فيسبادن: فرانتس شتاينر، 1400هـ/ 1980م)، ص 80، حيث يتحدث عما جرى بعد شهادة الحسين بن علي الفخي وأصحابه: «فقتل الحسين وأكثر من معه، ولم [يتجرأ] أحد أن يدفنهم حتى أكلت السباع بعضهم».

إنّ من أسباب الالتفات إلى جمع أخبار العلويّين المعارضين: إرضاء مشاعر أنصارهم، علاوةً على وجود دافعٍ كلاميٍّ، وليس من أجل تجميع الأخبار التاريخيّة فحسب. لقد كان هدف جامعي أخبار تلك الحركات إضفاء شرعيّة على سنّة القيام على الظالمين اعتمادًا على أصلٍ عقائديٍّ يتجلّى في مجابهة مخالفي الدين والمنحرفين بالسيف، وهناك أبعادٌ فقهيّةٌ وكلاميّةٌ لحوادث تلك الأيّام[4].

---

(4) من هذه الآثار يمكن ذكر بعض مؤلفات أبي محمد عبد الله بن إبراهيم بن محمد بن علي بن عبد الله بن جعفر بن أبي طالب الجعفري (ت. بعد 195هـ)، ككتاب **خروج محمد بن عبد الله ومقتله**، وكتاب **خروج صاحب فَخ ومقتله**، ينظر: أحمد بن علي النجاشي، **فهرست أسماء كتب الشيعة المشتهر برجال النجاشي**، تحقيق آية الله سيد موسى الشبيري الزنجاني (قم: مؤسسة النشر الإسلامي، 1407هـ)، ص 216. نُقلت الرسالة الأولى كاملة عبر: أبو جعفر محمد بن يعقوب الكليني، **الكافي**، تحقيق علي أكبر غفاري (طهران: دار الكتب الإسلامية، 1365ش/ 1986م)، ج 1، ص 358-366، أما الرسالة الثانية فلم يبقَ منها إلا اقتباسات وردت في كتاب أخبار فَخ، تأليف أحمد بن سهل الرازي، ينظر: حسين المدرسي الطباطبائي، **ميراث مكتوب شيعه از سه قرن نخستين هجرى (تراث الشيعة المكتوب في القرون الهجرية الثلاثة الأولى)**، ترجمة رسول جعفريان وعلي قرائي (قم: المكتبة التخصصية لتاريخ الإسلام وإيران، 1383ش/ 2004م)، ج 1، ص 188. أما العالم العَلَوي الثاني الذي تناول أخبار هاتين الحركتين فهو علي بن إبراهيم بن محمد بن الحسن الجواني، والذي ألف كتابي: **أخبار صاحب فَخ**، **وأخبار يحيى بن عبد الله بن الحسن بن الحسن**، ينظر: النجاشي، ص 262-263.

هذه الآثار عمومًا كانت عبارةً عن رسائل قصيرة لكنها لم تبقَ بشكل مستقل، إلا أن متنها وأشكالها المختلفة كانت في متناول المؤلفين اللاحقين، وقد نُقلَتْ في الآثار التالية إما تامة وإما بحذف خُطبها. إن الأثر الأكثر شمولية في بحث قيام العلويين هو كتاب **مقاتل الطالبيين** لأبي الفرج الأصفهاني، وقد جمع أيضًا أخبارًا مشابهة ومهمة حول العلويين في كتابه المشهور الآخر **الأغاني**، ينظر: أبو الفرج محمد بن أبي يعقوب بن النديم، **الفهرست**، تحقيق رضا تجدد (طهران: نشرة المحقق، 1391هـ/ 1971م)، ص 128؛ آذرتاش آذرنوش وعلي بهراميان، «أبو الفرج الأصفهاني»، في: **دائرة المعارف الإسلامية الكبرى**، إشراف كاظم موسوي البجنوردي (طهران: مركز دائرة المعارف الإسلامية الكبرى، 1373ش/ 1994م)، ج 6، ص 126-138. وقد نقل في كتابه أخبار العلويين من أيام النبي حتى عام 313هـ. كما تناول سباستيان غونتر المصادر الأساسية التي نقل عنها الأصفهاني في كتابه **مقاتل الطالبيين**، ينظر: Sebastian Günter, *Quellenuntersuchungen zu den Maqatil at-Talibiyyin des Abul-Farag al-Isfahani (gest 356/967) Ein Beitrag zur Problematik der Mündlichen und Schriftlichen Überlieferung im Islam des Mittelalters* (Hildesheim, 1991), pp. 110-230.

ثانيًا: المؤرِّخون العراقيّون وجهودهم الفرديّة في التدوين عن حركات العلويّين

تزامنًا مع جهود علماء الزيديّة في الحجاز والعراق، ممّن كان لهم علاقةٌ خاصّةٌ بجمع أخبار العلويّين وتدوينها، أبدى بعض المؤرّخين المرموقين في المدرسة العراقية اهتمامًا بتدوين هذه الأخبار[5]. لكن ينبغي ألّا نهمل التوجّهات والميول السياسيّة لبعض هؤلاء المؤرّخين في تقارير أخبارهم التاريخية. والحقّ أنّ هذا الأمر يمكن لمسه بوضوح لدى أبي عبد الله محمّد بن صالح المشهور بابن النطّاح (ت. 252هـ)، والذي كان من المقرّبين للعبّاسيّين[6]، وكان ينقل أخبارًا في مطاعن العلويّين وسلوكهم[7].

ومن المؤرّخين العراقيّين المشهورين أبو مِخنف لوط بن يحيى الأزديّ (ت. 157هـ) وعلي بن محمّد المدائنيّ (ت. بين عامي 215 و228هـ)، وقد ورد اسما هذين المؤرّخين بكثرة في رواية أخبار حركات العلويّين.

يُعدّ أبو مِخنف عَلَمًا بارزًا في ذكر أخبار الحوادث، وقد نقل محمّد بن جرير الطبريّ (ت. 310هـ) كثيرًا من رواياته المتعلّقة بحوادث العراق، ووفقًا لابن النديم[8] فإنّ أبا مِخنف دوّن كتابَين عن حياة زيد بن عليّ وابنه يحيى بن

---

(5) ينظر: ابن النديم، ص 106، 112، 120-121، 125.

(6) المرجع نفسه، ص 120؛ أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت الخطيب البغدادي، **تاريخ مدينة السلام وأخبار محدثيها وذكر قطانها العلماء من غير أهلها ووارديها**، حققه وضبط نصه وعلق عليه بشار عواد معروف (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1422هـ/2001م)، ج 3، ص 328-329.

(7) أورد ابن جرير الطبري أخبار معركة الجمل نقلا عن كتاب: **الجمل ومسير عائشة وعلي** لسيف بن عمر التميمي، ينظر: ابن النديم، ص 106. أما الروايات الأخرى لهذه الحادثة فقد أغفلها. ومن نقاط الضعف الأساسية لسيف بن عمر ميوله الخاصة إلى تعظيم مكانة قبيلته تميم في الحوادث التي وقعت. أما ابن النطاح الذي كان يميل جديا إلى الإقرار بمشروعية العباسيين، فقد نقل أخبارا عن عدم حرمة أتباع الحسين بن علي الفخي في حادثة الإقامة في المسجد الحرام، حيث سعى بكل وضوح لإظهار عبثية حركة الفخي، ينظر: ابن جرير الطبري، ج 8، ص 195.

(8) ابن النديم، ص 105-106.

زيد، أما المدائنيّ فقد أوْلى حركات العلويّين اهتمامًا أكبر، وألّف آثارًا أكثر في شرح الحوادث التاريخية لحركاتهم[9].

ثالثًا: مؤلّفات علم الأنساب وأهمّيتها في دراسات الزيديّة

إنّ جَمْعَ أنسابِ السادات لأهميتها الاجتماعيّة والفقهيّة كان من العلوم المهمّة التي أدّت إلى تدوين آثار عدّةٍ في علم الأنساب، وعلى الرغم من قلّة موضوعات تلك الآثار، فإنّ تلك الموضوعات لم تَرِد أبدًا في مكانٍ آخر، وهذا ما يزيد من أهميّة تلك المتون. ولعلّ من أقدم الآثار المدوّنة في هذا الباب، والتي تتضمّن معلوماتٍ مفيدةً عن حركة الطالبيّين، هو كتاب **نَسَب آل أبي طالبٍ** من تأليف أبي الحسين يحيى بن الحسن العقيقيّ (ت. 277هـ)، والذي يُعدّ أوّل كتابٍ جامعٍ في نَسَب العلويّين وأخبارهم[10]، ويعدّ مصدرًا أساسيًّا لكثيرٍ من مؤرّخي الزيديّة اللاحقين[11]، على الرغم من أنّ المسائل المنقولة عن هذا الكتاب ذات أهمّيّة خاصّة لنشأة زيديّة العراق[12].

---

(9) أبو الحسن المدائني من أهم المؤرخين العراقيين الذين اهتموا كثيرًا بتدوين أخبار العلويين، وقد ترك روايات تاريخيّة كثيرة عن العلويين، لكن لا يمكن التحديد بدقة إلى أي من آثاره تنتمي هذه الأخبار، حيث أورد ابن النديم قائمة طويلة بأسماء أعماله، ينظر: ابن النديم، ص 113-117، لكن الاحتمال الأكبر هو أنها مأخوذة من آثاره من قبيل: كتاب **أخبار أبي طالب وولده**، وكتاب **أسماء مَنْ قُتل من الطالبيين**، وكتب أخرى في أخبار المنصور والمهدي والهادي، ينظر: بدري محمد فهد، **شيخ الأخباريين: أبو الحسن المدائني** (النجف: مطبعة القضاء، 1975)، ص 193-194؛ Günter, pp. 147-148.

(10) كازيو موريمتو، «تشكل علم أنساب آل أبي طالب في القرنين الرابع والخامس الهجريين»، **مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية** (جامعة فردوسي/ مشهد)، السنة 29، العددان 3-4 (خريف - شتاء 1357ش/ 1978م)، ص 265.

(11) Günter, pp. 226-228.

(12) كان كتاب نسب آل أبي طالب للعقيقي متوافرًا حتى القرن الثامن، وقد ذكر ابن الطقطقي (ت. 709هـ) أن لديه نسخةً منه، ونقل منه بعض الأقوال، ينظر: صفي الدين محمد بن تاج الدين بن الطقطقي، **الأصيلي في أنساب الطالبيين**، جمعه ورتبه وحققه السيد مهدي الرجائي (قم: مكتبة آية الله المرعشي النجفي، 1376ش/ 1418هـ)، ص 69-70، 85، 89-90، 112، 116-117، 149، 153-154، 310.

أمّا كتاب **سِرّ السلسلة العَلَوِيّة** لأبي نصر سهلِ بن عبد الله بن داود بن سليمان بن أبان بن عبد الله البخاريّ (كان حيًّا عام 341هـ)، ففيه معلوماتٌ مهمّةٌ عن علويّي طبرستان، تقوم في معظمها على المشاهدات والمسموعات.

أورد البخاريُّ أخبارًا عن دفن السادات في آمل[13]، ومعلوماتٍ عن علويّي طبرستان وبعض السادات المعاصرين لهم[14]، وقدّم معلوماتٍ في غاية الأهمّيّة[15] عن أبي زيد العلويّ (ت. 326هـ)؛ العالِم الزيديّ المشهور الذي كان يسكن في الرّي وصاحب كتاب **الإشهاد**. ولعلّ جميع الموضوعات التي أوردها البخاريّ عن أبي زيد هي مجمل ما نعرفه عن هذا الرجل[16]. وعن كتاب البخاري لا بدّ من الإضافة أيضًا أنّ قسمًا من الكتاب دُوِّن في القرن الرابع وقسمًا آخر في القرن الثالث، أو أنّه أُلّفَ على أساس مصدرٍ كُتِب في القرن الثالث[17].

هنالك كتاب **الفخريّ في أنساب الطالبيّين** لإسماعيل بن محمّد المروزي الأزوارقانيّ (ت. بعد 614 هـ)، وفيه إشاراتٌ قصيرةٌ لكنها مهمّة عن علويّي طبرستان، ولا سيّما مرحلة ما بعد سقوط إمارتهم الموحّدة.

---

(13) أبو نصر سهل بن عبد الله البخاري، سر السلسلة العلوية، قدم له وعلق عليه السيد محمد صادق بحر العلوم (النجف: المكتبة الحيدرية، 1381هـ/ 1962م)، ص 26.

(14) المرجع نفسه، ص 26-27، 46، 51-54، 76-94.

(15) المرجع نفسه، ص 63.

(16) ثمة إمكانية كبيرة في كون البخاري نفسه زيديًا تبعًا لبعض مضامين كتابه، من ذلك إشارته إلى جعفر الكذاب، ينظر: المرجع نفسه، ص 40، حيث يقول: إن الإمامية تعد جعفرًا كذابًا، الأمر الذي يدل على أن البخاري كان يعتنق مذهبًا غير الإمامية، كذلك تبدو زيديته من تعابيره في التعريف بالقاسم بن إبراهيم الرسي («الإمام القاسم بن إبراهيم، صاحب المصنفات والورع والدعاء إلى الله سبحانه ومنابذة الظالمين»)، ينظر: المرجع نفسه، ص 17.

(17) في الصفحة 68 تحدث المؤلف عن أبناء أبي يعلى حمزة بن محمد (ت. 346هـ)، أما هو فتحدث في الصفحة 87 عن قراءة كتب في سنة 227هـ وفي الأقسام الأخيرة من الكتاب تحدث أيضًا عن حوادث أيام عضد الدولة (ت. 372هـ)، وفيه إشارة سريعة إلى أبي عبد الله الداعي (ت. 360هـ)، حيث تدل العبارة الأخيرة على حياة أبي عبد الله، ينظر: أبو نصر البخاري، ص 95، وتشير إلى أن تدوين الكتاب كان قبل هذا التاريخ، على الرغم من وجود احتمال آخر وهو أن هنالك موضوعات أضافها إلى الكتاب راوي الكتاب أو آخرون.

وكتاب **الأصيلي في أنساب الطالبيّين** لصفيّ الدين بن محمّد بن تاج الدين عليّ المشهور بابن الطقطقيّ (ت. 709هـ)، وهو يقدّم معلوماتٍ جديدةً عن أخوَي الهارونيّ (أبو الحسين أحمد بن الحسين الهارونيّ، وأبو طالب يحيى بن الحسين الهارونيّ) وكذلك عن بقيّة علويّي طبرستان، ولعلّ السبب في ذلك امتلاك صاحبه نسخةً من كتاب **التاجي** لأبي إسحاق الصابي أو أثرًا آخر.

إن هذا النوع من المعلومات التي عرضها جمال الدين أحمد بن عليّ الحسينيّ المشهور بابن عِنَبة (ت. 828هـ) عن علويّي طبرستان يمتاز بأهمّيّة خاصة، لأنّه يقدّم أفكارًا جديدة عن هؤلاء العلويّين، وقد اعتمد على مصادر عدّة في تناولها لكنّه للأسف لم يُشِر إليها[18].

رابعًا: تدوين السِّيَر وأهميتها في تدوين تاريخ الزيديّة في اليمن

علاوة على التقاليد المُتّبعة في الحجاز والعراق، فإنه حَدَث تحوّلٌ مهمٌّ في تدوين أخبار العلويّين في اليمن بَعْدَ وصول يحيى بن الحسين بن القاسم بن إبراهيم الرسّيّ المشهور باسم الهادي إلى الحقّ (ت. 298هـ) إلى السلطة، وتجلّى في تدوين آثارٍ بعنوان السيرة، وموضوعها شرح حياة الأئمة الزيديّة[19].

---

(18) للإحاطة بمصادر علم الأنساب، ينظر: محمد هادي خالقي، ديوان نقابت: پژوهشي درباره پيدايش و گسترش اوليه تشكيلات سرپرستي سادات (ديوان النقابة: دراسات عن ظهور هيئات الإشراف على السادات وانتشارهم الأولي) (قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامي، 1387ش)، ص 72-82.

(19) لعل تدوين السِّيَر بين الزيدية يرتبط بالأبحاث الفقهية لكتاب السِّيَر (الجهاد)، أحد أبواب الكتب الفقهية. في كُتب السِّيَر أبحاث فقهية عن كيفية التعامل مع المشركين وأهل الكتاب والكفار. للمزيد من المعلومات، ينظر: رضوان السيد، «كتب السِّيَر ومسألة داري الحرب والسلم: نموذج كتاب السِّيَر لمحمد النفس الزكية»، في: إبراهيم سعافين (محرر)، **في محراب المعرفة** (كتاب تكريمي لإحسان عباس) (بيروت: دار صادر؛ دار الغرب الإسلامي، 1997)، ص 131-134.

ثمة أثر فقهي قديم باسم السِّيَر يتداوله أتباع الزيدية فيما بينهم، وهو منسوب إلى محمد النفس الزكية، وقد قام أبو عبد الله محمد بن علي بن الحسن بن عبد الرحمن الكوفي العلوي (ت. 445هـ) بنقل بعض أقسام كتاب سِيَر النفس الزكية، وأوردها في كتابه **الجامع الكافي**. ينظر: المرجع نفسه، ص 134-137. وفي النصوص الفقهية الزيدية اليمنية في القرن السادس فما يليه ترد اقتباسات أيضًا من هذا الكتاب، ويبدو أنها مأخوذة في مجملها من كتاب **الجامع الكافي**. وقد قام رضوان السيد بطبع هذه الرسالة، ينظر: رضوان السيد، «محمد النفس الزكية وسيرته في أهل البغي»، **مجلة كلية الآداب** (جامعة =

دُوِّن أوّل كتاب في هذا المجال بعد ورود الهادي إلى الحق لليمن سنة 280هـ وتشكيل الدول الزيديّة هنالك على يد علي بن محمّد بن عبيد الله العبّاسيّ العلويّ، بعنوان: **سيرة الهادي إلى الحقّ يحيى بن الحسين عليه وآله السلام**.

في هذا النوع من الآثار، والتي غالبًا ما يكون مؤلّفها أحد مقرّبي الإمام الزيديّ، وفي معظم الأحيان الكاتب الشخصي للإمام، موضوعات في تأييد مشروعيّة ذلك الإمام وسرد إجماليّ لأحوال حياته قبل ادعائه الإمامة، والتفصيل فيها بعد ذلك الادّعاء، وكذلك عرض خصائصه التي جعلته يستحقّ لقب «الإمام»[20]. والحقّ أنّ أهم خصائص السِّيَر المكتوبة لدى الزيديّة هو إمكانيّة معرفة أسباب معارضة الإمام المدّعي للإمامة من خلال تلك الموضوعات التي يؤكّد عليها كُتّاب تلك السِّيَر.

إنّ الأخبار المجموعة في هذا النوع من الآثار هي عبارةٌ عن روايات مستقاة من الشهود المرافقين للإمام، أمّا في المتون الزيديّة اللاحقة فقد تمّت الإفادة أيضًا، فضلًا عن هذه المصادر، من الوثائق والرسائل الحكوميّة المكتوبة، وذلك تبعًا لعمل المؤلّف الذي يمكن أن يكون كاتبًا رسميًا للإمام. وقد ترسّخت هذه التقاليد بين زيديّة اليمن واستمرّت فيما بينهم بعد تدوين أوّل سيرة في شرح أحوال الهادي إلى الحقّ[21].

= صنعاء)، العدد 11 (1990)، ص 105-132. وقد طُبعت هذه المقالة الأخيرة مع تغيير طفيف في العنوان ضمن مجموعة مقالات لرضوان السيد. ينظر: رضوان السيد، «محمد النفس الزكية، دعوته وكتابه في السيرة»، في: رضوان السيد، **الجماعة والمجتمع والدولة: سلطة الأيديولوجيا في المجال السياسي العربي الإسلامي** (بيروت: دار الكتاب العربي، 1418هـ/ 1997م)، ص 167-205.

(20) عمومًا ترد في مقدمة هذه الآثار أحاديث تدل على نبوءة النبي عن ظهور الإمام القائم، وقد أورد العباسي في **سيرة الهادي**، والآملي في **تتمة المصابيح**، نماذج من هذا النوع من الروايات. ينظر: علي بن محمد بن عبيد الله العباسي العلوي، **سيرة الهادي إلى الحق يحيى بن الحسين عليه وآله السلام**، تحقيق سهيل زكار (بيروت: دار الفكر، 1401هـ/ 1981م)، ص 39-41؛ علي بن بلال الآملي، **تتمة المصابيح**، تحقيق عبد الله بن عبد الله بن أحمد الحوثي (صنعاء: مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية، 1423هـ/ 2002م)، ص 483-485، 583-585.

(21) لمعرفة باقي السير الزيدية المدونة، ينظر: أيمن فؤاد سيد، **مصادر تاريخ اليمن في العصر** =

بعد العبّاسيّ ألّف عبد الله بن عمر الهمدانيّ سيرة ابني الهادي المرتضى محمّد والناصر أحمد، لكن للأسف ضاع متن هذه السيرة ولم يبقَ منها سوى أجزاء في كتاب تاريخ مسلم اللحجيّ (ت. 552هـ).

شاعت هذه السُّنّة أيضًا بين زيديّي إيران الحاكمين على نواحي طبرستان، وقد ألّف أنصارهم آثارًا منها، فعلى سبيل المثال كُتِبَتْ سيرةٌ في شرح أحوال الحسن بن عليٍّ المشهور بالناصر الأطروش (ت. 304هـ)، لكن لم يصل منها سوى اقتباساتٍ قصيرةٍ وردت في بعض المصادر[22]. كما أنّ هنالك سيرةً مختصرةً في شرح أحوال الإمام الزيديّ الإيرانيّ المؤيّد بالله أبو الحسين أحمد بن الحسين الهارونيّ (ت. 411هـ) من تأليف المرشد بالله يحيى بن الحسين الجرجانيّ الشجريّ، وقد نُشِر متنها[23].

يقال إن سُنّة تدوين آثارٍ في التعريف بسِيَر أئمة الزيديّة المعترف بهم رسميًّا لدى زيديّة إيران واليمن قد بدأت بتدوين كتاب في شرح حال الهادي إلى الحقّ وسيرته، وبعدئذٍ واصل مؤرّخو الزيديّة التأليف في هذا الباب وتدوين آثار أخرى، أما في القرن الرابع فقد ألّف أبو العبّاس أحمد بن إبراهيم الحسنيّ (ت. بعد 353هـ) كتاب المصابيح من أخبار المصطفى والمرتضى والأئمة

= الإسلامي (القاهرة: المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية بالقاهرة، 1974)، ص 82-84، 157، 195، 198؛ رضوان السيد وعبد الغني محمود عبد العاطي، «المقدمة»، في: مفرح بن أحمد الربعي، **سيرة الأميرين الجليلين الشريفين الفاضلين: نص تاريخي يمني من القرن الخامس الهجري**، تحقيق ودراسة رضوان السيد وعبد الغني محمود عبد العاطي (بيروت: دار المنتخب العربي، 1413هـ/ 1993م)؛ حسن أنصاري وزابينة شميتكه، «تقاليد التعليم الذاتيّ بين زيديّي اليمن في القرن السابع الهجري»، **مجلة پيام بهارستان**، الدورة 2، السنة 4، العدد 15 (ربيع 1391ش/ 2012م)، ص 941-948.

(22) أبو طالب يحيى بن الحسين الهاروني، **تيسير المطالب في أمالي أبي طالب**، رتبه على الأبواب القاضي جعفر بن أحمد بن عبد السلام، تحقيق عبد الله بن حمود العزي (صنعاء: مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية، 1422هـ)، ص 118؛ حميد بن أحمد المحلي، **الحدائق الوردية في مناقب أئمة الزيدية**، تحقيق المرتضى بن زيد المحطوري الحسني (صنعاء: مطبوعات مكتبة مركز بدر العلمي والثقافي، 1423هـ/ 2002م)، ج 2، ص 78-79.

(23) المرشد بالله يحيى بن الحسين الشجري، **سيرة الإمام المؤيد بالله أحمد بن الحسين الهاروني**، تحقيق صالح عبد الله قربان (صنعاء: مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية، 1424هـ/ 2002م).

من ولدهما الطاهرين، وشكّل هذا الكتاب تحوّلًا في سنّة تدوين كتب تاريخ الزيديّة.

استفاد الحسنيّ من الآثار المدوّنة في السيَر في أثناء القرنين الثاني والثالث، ولكنّه عمل على التعويض عنها بكتابٍ في طبقات الأئمّة بدلًا من تلك السنّة الشائعة في تلك الآثار السابقة. على أنّ الموت المُبكّر للحسني في أثناء تأليف هذا الكتاب جعل تلميذه عليّ بن بلال الآمليّ يُكمل مهمّة تأليف هذا الكتاب وفقًا لمنهج أستاذه واعتمادًا على المصادر التي كانت في حوزة الحسنيّ[24].

إنّ قيام الهادي إلى الحقّ في اليمن وتأسيس الدولة الزيديّة هناك، واعتراف زيديّة إيران به ورواج أفكاره الفقهيّة فيما بينهم، جعل الآمليّ ينقل مضامين كثيرةً عن الهادي من سيرة حياته والوقائع الرسميّة لأيام حكمه. وفي باب سيرة ابنَي الهادي (أحمد والناصر) وردَت اقتباسات من سيرة الهادي وسيرة أحمد بن يحيى الناصر لدين الله من تأليف عبد الله بن عمر الهمدانيّ ورسائل الناصر.

أما آخر إمامٍ زيديّ، ورد الحديث عنه في تتمّة المصابيح، فهو الحسن بن عليّ المشهور بالناصر الأطروش (ت. 304هـ)، وقد نقل الآمليّ مضامين عن سيرة قام بتأليفها أحد الزيديّة الخَزَريّة حيث اكتفى الآمليّ بذكر عنوان سيرة الأطروش من دون الإشارة إلى اسم المؤلّف. إنّ تأكيد الآمليّ على عدم الاعتراف الرسميّ بالداعي الكبير الحسن بن زيد (ت. 270هـ) والداعي الصغير محمّد بن زيد (ت. 287هـ) إمامَين لتصادمهما مع الهادي إلى الحقّ، هو السبب الذي يكمن وراء غياب اسمَي هذين العلويّين في المذهب الرسميّ لزيديّة اليمن.

---

(24) أبو العباس أحمد بن إبراهيم الحسني، المصابيح من أخبار المصطفى والمرتضى والأئمة الميامين من ولدهما الطاهرين، تحقيق عبد الله بن عبد الله بن أحمد الحوثي (صنعاء: مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية، 1422هـ/ 2002م)، ص 341-342.

في شرح أحوال الناصر الأطروش تبدو نقاط تركيز الآمليّ البحثيّة منصبّة على إبراز الصفات والشروط اللازمة للإمامة، ولهذا فإنّ الاستمرار في عرض الأخبار التاريخيّة الذي كان شائعًا لدى المؤرّخين التقليديّين في العراق والحجاز لم يعد مشهورًا، وأشار الآمليّ إلى جهود الناصر الأطروش ودوره في انتشار الإسلام في قسمٍ من مناطق طبرستان وديلمان. وفي الختام نقل الآمليّ أحاديث تدلّ على نبوءة ظهور الناصر الأطروش، والتي كانت شائعةً آنذاك بين أتباعه في مناطق هَوسَم حيث تتركّز نشاطات الناصر فيها، ولعلّ هذه الأخبار مأخوذةٌ من سيرة الناصر التي كانت في حوزة الآمليّ.

أمّا كتاب **الإفادة في تاريخ الأئمّة السادة** لأبي طالبٍ يحيى بن حسين الهارونيّ (ت. 424هـ)، فهو كتابٌ تأريخيٌّ آخر خَطّهُ عالمٌ زيديٌّ إيرانيٌّ.

كان الهارونيّ من أبرز تلامذة الحسنيّ، وقد واصل أسلوب أستاذه في تأليف كتابه هذا لكن باختصارٍ أكبر، ولعلّ أهمّيّته الخاصّة تكمن في تقريره أحوال محمّد بن الحسن المشهور باسم أبي عبد الله الداعي.

اكتفى الهارونيّ في كتابه **الإفادة** بذكر الأشخاص الذين نالوا لقب «الإمام» وفقًا للتقاليد الرسميّة لمذهب الزيديّة، وجعل أساس عمله في بيان سيرة الأئمّة المذكورين في فهرست أسماء الأئمّة الزيدية الذين سماهم الإمام الهادي إلى الحقّ أئمةً زيديةً[25] في مطلع كتاب **الأحكام**. وقد أشار الهارونيّ في مطلع كتابه إلى أنه شرعَ في البدايةِ بتأليف كتابٍ مُفصّلٍ في بيان أحوال العلويّين القائمين (المُبَيّضة)[26]، وسماه **الحدائق في أخبار ذوي السوابق**، لكن حينما وصل إلى سرد حياة الإمام الحسين (ع) فإنّه، وبسبب كثرة مشاغله وقلّة وقته، لخّص هذا الكتاب وسماه **الإفادة**، واكتفى فيه ببيان أحوال العلويّين ممّن يُعرفون في مذهب الزيديّة باسم «الإمام».

(25) للاطلاع على الفهرست المذكور، ينظر: يحيى بن الحسين بن القاسم الرسي (الهادي إلى الحق)، **الأحكام في الحلال والحرام**، جمعه علي بن أحمد بن أبي حريصة (صعدة: مكتبة التراث الإسلامي، 1420هـ/ 1999م)، ج 1، ص 42-43.

(26) نسبة إلى لون راياتهم التي حملوها، وكانت بيضاء. (المترجم)

عمومًا وفقًا لأخبار كتب المِلَل والنِّحل، فالإمام وفق شروط الزيديّة [illegible]
كلُّ علويٍّ قائم بالسيف، لكنّ هذا الأمر ليس صحيحًا، ففي تقاليد الزيـ[illegible]
شروط أخرى للإمام، فضلًا عن القيام، فمثلًا إنّ زيديّي اليمن وأنصار الهادي
إلى الحقّ (يحيى بن الحسين) لا يقبلون إمامة الحسن بن زيد وخليفته محمّد
بن زيد.

وقد أورَدَ أحمد بن موسى الطبريّ قولًا للهادي إلى الحق: «ما منزلة
الحسن بن زيد ومحمد بن زيد الحسنيَّين أميرَي طبرستان عند الله إلّا كمنزلة
سابكين وكوبكين عبدين لبني العبّاس مملوكَين من تحت أيديهم، بل هما
أعظم جرمًا عند الله لقرابتهما من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم».
والحقّ أنَّ هذا الحكم للهادي على هذين العلويّين الإيرانيّين الكبيرين جاء بعد
تصادمه معهما في أثناء سفره إلى طبرستان، واضطر بسبب ذلك إلى ترك ذلك
المكان[27]. كما أشار الهارونيّ والآمليّ إلى عدم اعتراف الناصر الأطروش
بشرعيّة إمامة الداعيَين العلويّين[28].

وأشار مادلونغ أيضًا إلى أنّ الزيديّة لا يعترفون بإمامة الحسن بن زيد
ومحمّد بن زيد، وكذلك يحيى بن عمر الذي قام في الكوفة سنة 250هـ[29].

لعلّ أحد شروط مشروعيّة الإمام لدى زيديّة اليمن، على الرغم من
عدم تصريحهم بذلك، تتمثّل في انتسابه إلى الهادي، ولذا فإنّ القاسم بن
عليّ العيانيّ وابنه المهدي لدين الله الحسين الذي كان من نسل محمّد بن

---

(27) أحمد بن موسى الطبري، المنير على مذهب الإمام الهادي إلى الحق يحيى بن الحسين عليهما السلام، تحقيق علي سراج الدين عدلان (صعدة: مركز أهل البيت (ع) للدراسات الإسلامية، 1421هـ/ 2000م)، ص 172.

(28) الآملي، ص 603-604.

(29) Wilferd Madelung, *Der Imam Al-Qasim ibn Ibrahim und die Glaubenslehre der Zaiditen* (Berlin: Walter de Gruyter, 1956), pp. 155-156.

الملاحظة التي لا ينبغي إغفالها هي وجود خلافات بين الزيدية في هذه المرحلة، فمثلًا إن أبا زيد العلوي، وخلافًا لبقية الزيديين كان يؤمن بوجود نص صريح حول خلافة أمير المؤمنين. وفي أي حال فالبحث في عقائد الزيدية يستلزم مراعاة الاختلاف في القضايا الكلامية لدى هؤلاء، ينظر: حسن أنصاري، «أبو زيد العلوي وكتابه الإشهاد»، موقع الكاتب (فارسي)، في: https://ansari.kateban.com/post/1737

القاسم بن إبراهيم الرسّيّ - عَمّ الهادي - كانوا يواجهون مشكلةً في قبول الإمامة.

إن الهارونيّ في تأليف كتابه، وبسبب التشابه في نقل بعض الموضوعات، إمّا أنْ يكون قد أفاد من كتاب **المصابيح** وإما كان في حوزته مصادر مؤلّفات الحسنيّ، والآمليّ واقتبس منها.

اللافت هو أنّ الهارونيّ اقتبس من كتاب أبي إسحاق إبراهيم بن هلال الصابي (ت. 384هـ) بعنوان **التاجي في أخبار الدولة الديلميّة**، وأورد عنه أخبارًا في شرح أحوال زيديّة طبرستان.

الحقّ أنّ كتاب **التاجي** أثرٌ مشهورٌ في تدوين تاريخ آل بويه[30]، حيث تضمّن أقسامه الأولى شرحًا لأحوال علويّي طبرستان، ولهذا بقيت هذه الأجزاء خالدةً لدى الزيديّة ووصلت إلينا. ولعلّ المعلومات الأولى التي وصلت إلينا عن كشف نسخةٍ ملخّصةٍ من كتاب **التاجي** وردت في مقالة محمّد صابر خان، وإليه يعود الفضل في الكشف عن هذه النسخة[31].

كان لأبي إسحاق هلال بن محسن الصابي الذي كان من الكتّاب الرفيعين في البلاط العبّاسيّ روابط وثيقةٌ مع بعض ملوك آل بويه. وقد دوّنَ كتاب **التاجي** في عهد عضد الدولة المشهور بتاج الملّة، وفيه يتحدّث عن ظهور آل بويه، ويتناول الحوادث حتّى عام 368هـ، كما يعرض فيه كثيرًا من المعلومات القيّمة عن علويّي طبرستان.

---

(30) ابن النديم، ص 149.

(31) M. S. Khan, «A Manuscript of an Epitome of Al-Sabi's Kitab al-Taji,» *Arabica*, vol. 12, no. 1 (1965), pp. 27-44.

كما كتب محمد صابر خان مقالةً مختصرةً عن علويي طبرستان بهذه التفاصيل: M. S. Khan, «The Early History of Zaydi Shi'ism in Daylaman and Gilan,» *Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft*, vol. 125, no. 2 (1975), pp. 301-314.

لحسن الحظ تُرجمت المقالتان للفارسية، ينظر: محمد صابر خان، «دربارة كتاب التاجي في أخبار الدولة الديلمية» («عن كتاب التاجي في أخبار الدولة الديلمية، تأليف الصابي»)، ترجمة أحمد آرام، **راهنماي كتاب**، السنة 1، الأعداد 1-3 (خرداد ماه 1347ش/ 1968م)، ص 8-28؛ وكذلك: محمد صابر خان، «تاريخ صدر تشيع زيدى در ديلمان و گيلان» («تاريخ صدر التشيع الزيدي في ديلمان وجيلان»)، ترجمة حسن لاهوتي، **فرهنك**، الكتاب الأول (خريف 1366ش/ 1987م)، ص 185-200.

هنالك مرجعٌ قيّمٌ آخر لدراسة تاريخ علويّي طبرستان هو كتاب الإفادة في أخبار الأئمة السادة لأبي طالبٍ يحيى بن حسين الهارونيّ، وفيه ورد شرح حال الناصر الأطروش على نحو مفصلٍ، وبعدئذٍ عرض بقيّةُ المؤرّخين الزيديّين هذه المضامين نقلًا عنه.

إنّ أحد نماذج تأثير أساليب تدوين كتب الطبقات في زيديّي اليمن هو كتاب **الحدائق الورديّة في مناقب الأئمة الزيديّة** لحميد بن أحمد المحلّي (ت. 652هـ)، حيث تناول بالتفصيل سيرة النبيّ صلّى الله عليه وسلّم وتاريخ الزيديّة حتّى أيّامه وأيّام إمامة عبد الله بن حمزة المنصور بالله (ت. 614هـ). ويمكن القول إنّ هذا الكتاب أهمّ ما كُتِبَ في هذا الباب[32].

إنّ العدد الكبير لمؤلّفات تاريخ الزيديّة قبل المحلّي قد هيأ له إمكانيّة الحصول على هذه الآثار، والاختيار منها لتصنيف أثرٍ جامعٍ في تاريخ الأئمة الزيديّة. وتكمن أهميّة المعلومات التي أوردها المحلّي عن الأئمة الزيديّة في المناطق الخَزَريّة في إفادته من مصادر عدّة حملها زيديّو إيران إلى اليمن، أو أنها وصلت إلى اليمن بطلب علماء اليمن لها من علماء الخزريّة.

وحُمَيد بن أحمد بن محمّد بن أحمد بن عبد الواحد المُحلّي فقيهٌ متكلّمٌ ومؤرّخٌ زيديٌّ بارزٌ في القرن السابع، أحاط بعلوم عصره على يد علماء الزيديّة المشهورين من قبيل: المنصور بالله عبد الله بن حمزة، ومحمّد بن أحمد بن الوليد القرشيّ، وأحمد بن الحسن الرصّاص، وعلي بن أحمد الأكوع، والمرتضى بن سراهنك الحسينيّ المرعشيّ[33]،

---

(32) ثمة كتب متأخرة مهمة عن علويي طبرستان من مثل: **مطلع البدور ومجمع البحور**، لأحمد بن صالح المشهور بابن أبي الرجال، و**طبقات الزيدية الكبرى** للشهاري، وهذان الكتابان مهمان جدًا في معرفة التأثيرات الثقافية لعلويي طبرستان وتلامذتهم الزيدية وأصحابهم.

(33) لمعرفة أحوال المرتضى بن سراهنك المرعشي، يُنظر: أحمد بن صالح بن أبي الرجال، **مطلع البدور ومجمع البحور في تراجم رجال الزيدية**، تحقيق عبد الرقيب مطهر محمد حجر (صعدة: مركز أهل البيت للدراسات الإسلامية، 1425هـ/2004م)، ج 4، ص 409- 410؛ إبراهيم بن القاسم بن الإمام المؤيد بالله الشهاري، **طبقات الزيدية الكبرى** (القسم الثالث: **بلوغ المراد إلى معرفة الإسناد**)، تحقيق عبد السلام بن عباس الوجيه (صعداء/ عمّان: مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية، 1421هـ/2001م)، =

وتاج الدين زيد بن أحمد البيهقيّ، والأخيران عالمان مهاجران من إيران إلى اليمن.

وللمحلّي مؤلّفاتٌ كثيرةٌ من جملة ذلك: كتابٌ مهمٌّ في كلام الزيديّة بعنوان **عُمدة المسترشدين في أصول الدين**، وكذلك كتابٌ في الحسبة بعنوان **نصيحة الولاة الهادية إلى النجاة**، وأيضًا كتابٌ في فضائل الإمام علي (ع) وآل البيت بعنوان **محاسن الأزهار في مناقب العترة الأطهار**[34].

تكمن الأهميّة الخاصّة للمحلّي بسبب امتلاكه لبعض نصوص كتب السيرة الزيديّة من مثل سيرة الناصر لدين الله من تأليف عبد الله بن عمر الهمدانيّ[35]، حيث إنّ معلوماتنا عنه لا تتجاوز اقتباسات المحلّي.

إنّ معلومات المحلّيّ عن الأئمّة الزيديّة في المناطق الخزريّة قد أتاحت له المجال لكي يتحدّث بالتفصيل عن أحوال الزيديّة في تلك المناطق.

وقد دوّن المحلّيّ شرحًا مفصّلًا عن حياة الناصر الأطروش نقلًا عن مصادر مثل **الإفادة في تاريخ الأئمّة السادة**، والذي استمدّ أهم مضامينه من هذا الكتاب، وأيضًا كتاب **المراتب** لأبي قاسم البستيّ، وكتاب **المسفر** واحتمالًا **سيرة الناصر للحقّ** التي كانت نسختها موجودةً لدى زيديّة الخزر في القرن السابع.

ثمّة نسخةٌ من **سيرة الناصر للحقّ** طلبها العالم اليمنيّ عمران بن الحسن العذريّ من العالم الزيديّ الإيرانيّ يوسف بن أبي الحسن الجيلانيّ (ت. قبل 614هـ)، فأرسلها إليه في القرن السابع، وما زالت هذه النسخة موجودة لدى زيديّي اليمن[36].

ج 2، ص 1116-1117. وقد كان في اليمن في ذي القعدة 638هـ، وقد روى عنه أحمد بن محمد المشهور باسم «شعلة» جميع آثاره، وقد تزوج ابنة المنصور بالله، وقبره في حصن ظفار.

(34) سيد، ص 127-128.

(35) المحلي، ج 2، ص 94-100.

(36) المرجع نفسه، ج 2، ص 55-79؛ للمزيد عن المراسلات بين زيدية إيران واليمن، يُنظر حسن أنصاري وزابينه شميتكه، «زيدية إيران في القرن السابع الهجري/الثالث عشر الميلادي»

ولعلّ ما يلفت هو تلك المعلومات التي أوردها المحلّي[37] عن المهدي لدين الله محمّد بن الحسن بن القاسم الحسنيّ، ذلك الإمام الزيديّ الخزري الذي تولّى زمام أمور زيديّة الخزر بعد الناصر الأطروش. والحقّ أنّ أساس معلومات المحلّي في هذا الباب مأخوذةٌ من سيرة المهدي[38].

أمّا في مجال الدراسات الجديدة فإنّ كل دراسةٍ عن زيديّة طبرستان وعلويّيها لن تكون مُكتمِلةً وعميقةً من دون مراجعة أعمال ويلفرد مادلونغ، فقد كتبَ مادلونغ مقالاتٍ عدّة تمّت الإفادة منها جميعًا في كتابنا هذا، وقد بحث فيها الجوانب المختلفة لحياة علويّي طبرستان الفكريّة والسياسيّة[39].

هنالك أيضًا صاموبل إشترن الذي قدّم معلوماتٍ مهمّةً اعتمادًا على المسكوكات التي خلّفها علويّو طبرستان، وبيّنت دراسته أنّ عائلة الثائرين حكموا هَوسم أكثر من قرن. ولعلّ الدراسة التي أنجزها المرحوم أبو الفتح حكيميان بعنوان **علويّو طبرستان** كانت مهمّةً في زمانها بسبب المصادر التي كانت في متناوله، لكنّ أهميّتها اليوم تقتصر على جانب اهتمامها بعلويّي طبرستان في السنوات السالفة.

من الكتب المهمّة كتاب لمصطفى خلعت بري الليماكي[40] بعنوان جولة

= أبو الفضل بن شهردوير الديلمي الجيلاني وتفسيره على القرآن»، مجلة پيام بهارستان، الدورة الثانية، السنة الرابعة، العدد 14 (شتاء 1390ش/2011م)، ص 695-700.

(37) المحلّي، ج 2، ص 101-113.

(38) المرجع نفسه، ص 101.

(39) أهم ما كتب مادلونغ عن الزيدية في إيران: Madelung, *Der Imam Al-Qasim ibn Ibrahim und die Glaubenslehre der Zaiditen*; Wilferd Madelung, «Abu Ishaq Al-Sabi on The Alids of Tabaristan and Gilan,» *Journal of Near Eastern Studies*, vol. 26, no. 1 (1967), pp. 17-57; Wilferd Madelung, «Zu Einigen Werken des Imams Abu Talib an-Natiq bi 'l-Haqq,» *Der Islam Band*, vol. 63, no. 1 (1986), pp. 5-10; Wilferd Madelung, «The Alid Rulers of Tabaristan, Daylaman and Gilan,» in: *Atti del III Congresso di Studi Arabi e Islamici*, Ravello, 1-6 settembre (Napoli: Istituto Universitario Orientale, 1967), pp. 483-492; Wilferd Madelung, «The Minor Dynasties of Northern Iran,» in: Richard N. Frye (ed.), *Cambridge History of Iran*, vol. 4: *The Period from the Arab Invasion to The Saljuqs* (London: Cambridge University Press, 1975), pp.198-249.

(40) مصطفى خلعت بري الليماكي، سيرى در تاريخ علويان غرب مازندران، بررسى امامزاده هاى تنكابن ورامسر (طهران: منشورات رسانش، 1382ش/2003م).

في **تاريخ علويّي غرب مازندران ودراسة لمقامات أبناء الأئمّة الشيعة في تنكابن ورامَسَر (سيرى در تاريخ علويان غرب مازندران، بررسى امامزاده هاى تنكابن ورامسر)**. وفي هذا الكتاب يعرض المؤلف تقريرًا مفيدًا عن علويّي طبرستان وبعض مشاهداته أيضًا[41]. وأمّا كتاب **التاريخ السياسيّ الاجتماعيّ لعلويّي طبرستان: الظهور والسقوط** لمصطفى مجد[42] فهو دراسةٌ مفيدةٌ عن نشأة الدولة العلويّة في طبرستان حتّى وفاة الناصر الأطروش.

أما التجمّعات الزيديّة في إيران من القرن السابع إلى العاشر الهجريين، فما من إمكانيّة لإعداد دراسة خاصة عنها، على الرغم من معرفتنا بوجود تلك التجمّعات، ولعلّ السبب في ذلك يعود إلى افتقارنا إلى مصادر لتراجم الزيديّة وتاريخهم في هذه الحقبة، وكذلك عدم انتقال تراث الزيديّين إلى اليمن، ولا سيّما الآثار المدوّنة باللغات واللهجات المحليّة في تلك القرون. والحقّ أنّ مستنداتنا التاريخيّة الوحيدة عن الزيديّة في هذه المرحلة هي المخطوطات الزيديّة أو تلك التي دُوّنت بخطّ كاتبٍ زيديٍّ، ففي حواشي هذه المخطوطات تَرِد أحيانًا معلوماتٌ عن بعض الأفراد ممَّن قد يكونون زيديّين. وعلى سبيل المثال ثمّة مجموعة برقم 10727 في مكتبة مجلس الشورى الإسلاميّ بطهران بقلم كاتبٍ زيديٍّ، وتتضمّن بعض الآثار الزيديّة، ومن جملة ذلك نسخةٌ خاصّة لكتاب عالمٍ زيديٍّ إيرانيٍّ باسم أبي مضر شُريح بن مؤيّد الشُريحي وعنوانه: **لباب المقالات لقمْع الجهالات**[43].

---

(41) الدراسات الميدانية المُنجزة عن الأماكن التاريخية كالقلاع وسواها من الموضوعات المهمة، وقد عرض سامان سورتيجي تقريرًا عن تلك القلاع، في: سامان سورتيجي، **قلاع باستانى مازندران (قلاع مازندران التاريخية)** (طهران: 1381ش/ 2002م).

(42) مصطفى مجد، **تاريخ سياسى - اجتماعى علويان طبرستان: ظهور وسقوط (التاريخ السياسي الاجتماعي لعلويي طبرستان: الظهور والسقوط)** (طهران: منشورات رسانش، 1386ش/ 2007م).

(43) نشر حسن أنصاري متن كتاب **لباب المقالات لقمع الجهالات** في موقع الدراسات التاريخية؛ الكتاب (بالفارسية كاتبان)، ينظر: حسن أنصاري، «ميراث زيديان ايران (1): كتابى كلامى از ابو مضر الشريحي» («تراث الزيدية (1): كتاب كلامي لأبي مضر الشريحي»)، موقع الكتاب، (فارسي) في: https://ansari.kateban.com/post/1678

من المصادر الزيديّة الأخرى الموجودة في المكتبات الإيرانيّة يمكن الإشارة إلى كتاب **التعليق** لأبي طاهر بن عليّ الصفّار، وهو شرح على كتاب **الأصول** لابن خلّاد المعتزليّ[44]، وكذلك كتاب **زوائد الإبانة** لمحمّد بن صالح الجيلانيّ[45]، و**تفسير كتاب الله** لأبي الفضل بن شهردوير (شهردبير) بن يوسف بن أبي الحسن الديلمي الجيلاني المركالي (أواخر القرن الثامن الهجري)[46].

= لتوصيف المجموعة 10727 في مكتبة مجلس الشورى الإسلامي ينظر: محمود طيار المراغي، **فهرس مخطوطات مكتبة مجلس الشورى الإسلاميّ، المجلد 33/ 1** (طهران: مكتبة ومتحف ومركز مستندات مجلس الشورى الإسلاميّ، 1388ش/ 2009م) ص 204-206. (بالفارسية)

ورد تصوير لإنجاز رسالة الحاكم الجشمي وتعليقات محمد بن أسعد المرادي في الفهرس المذكور في قسم التصاوير (ص 251). كما أشار ابن أبي الرجال إلى سيرة المرادي وسفره إلى عراق العجم بأمر المنصور بالله، ينظر: المحلي، ج 2، ص 933-935. وعن المراسلات والروابط بين زيدية اليمن وإيران في أيام عبد الله بن حمزة (ت. 614هـ)، ينظر: حسن أنصاري، «چهار مكتوب به گيلان وديلمستان متعلق به نخستين سالهاى سده هفتم قمرى» («أربع رسائل إلى جيلان وديلمستان في السنوات الأولى من القرن السابع»)، موقع الكتّاب، في: https://ansari.kateban.com/post/1631

(44) Hassan Ansari & Sabine Schmidtke, «The Zaydi Reception of Ibn Khalladis Kitab AL-Usul The Ta'liq of Abu Tahir B. Ali AL-Şaffar,» *Journal Asiatique*, vol. 298, no. 2 (2010), pp. 275-302.

(45) هذه النسخة تحمل رقم 235 وتقع ضمن مجموعة الإمام الخوئي في مكتبة مجلس الشورى، نشر جزء مصور منها بمساعي تلك المكتبة مع مقدمة للسيد محمد العمادي الحائري (طهران، 1390). لتوصيف هذه النسخة ينظر: عبدالحسين الحائري، **فهرس مكتبة مجلس الشورى الوطني** (طهران، 1366ش/ 1987م)، ج 7، ص 384-388.

كما كتب حسن أنصاري مقالة أخرى عن مخطوطة لاله لي 3314 في المكتبة السليمانية بإسطنبول، والتي دونها كاتب زيدي إيراني، وتتضمن هذه المقالة ملاحظات مهمة. ينظر: حسن أنصاري، «من التراث الزيدي الإيراني (2)، نسخة تتضمن كتابين نحويين تعود إلى مكتبة زيدية شمال إيران»، موقع الكتّاب، (فارسي) في: https://ansari.kateban.com/post/1684

(46) ورد في مطلع المجلد الثاني للكتاب تعليقات عدة عن تاريخ وفاة عالم يسمى هادي الكيامياندهي وهي: «في تاريخ 968 في شهر ربيع الأول، توفي سيد السادات، ومعدن الجود والكرامات، السيد هادي الكيامياندهي، وقد ترك قليلًا من الأوراق والأجزاء، ومنها: مجلد تفسير أبو الفضل، ومجلد الإبانة [...] وبعض تفسير الأجزاء، ووصية أبو مسعود، وأجزاء أخرى، والرسالة الشريفة العضدية، وأجزاء سير، وكذلك أجزاء عدة من كنز اللغات، ومجلد من كتاب زاد المريدين [...] وكلام المنهاج». والقرينة التي تثبت أن هذا العالم كان زيديًا هو أن جميع الكتب التي قيل إنه تركها هي آثار زيدية؛ كتاب **الإبانة** لأبي جعفر الهوسمي، وكتاب **المنهاج** الذي يحتمل أن يكون هو نفسه الكتاب الكلامي المختصر للزمخشري، والذي نُشر متنه مستقلًا في مجلة المعارف في بيروت (2007). ولعل مزيدًا من البحث حول العالم المذكور والعثور على معلومات أكثر عنه يمكن أن يكون مُفيدًا لمعرفة =

للأسف، فإننا نفتقر إلى المعلومات اللازمة حتّى عن الأفراد المذكورين، لكنّ المعلومات المتوافرة في المخطوطات الزيديّة، والتي غالبًا ما تكون خاصّة ووحيدةً تؤدي دورًا مهمًّا في معرفة تاريخ الزيديّة في إيران، كما في نسخة مكتبة المجلس 10727[47]، ويستحسن الاطّلاع على جميع تلك المخطوطات الزيديّة وجمع معلوماتها. وقد أدى حسن أنصاريّ القميّ وزابينة شميتكه جزءًا من هذه المهمّة، وألّفا مقالاتٍ عدّةً في هذا الخصوص، وما زالا يتابعان هذا العمل[48].

كما أنَّ دراساتٍ عن بعض المخطوطات الموجودة في مكتبات اليمن قد أنجزت في الفترة الأخيرة، ولعلّ حسن أنصاريّ القميّ من أبرز المحقّقين في العقود الثلاثة الأخيرة؛ إذ نشر كثيرًا من المقالات والموضوعات، وقد جمع بعضها في مجلّد بعنوان: **دراسات تاريخيّة في حوزة الإسلام والتشيّع (90 مقالة وملاحظة)**، ونشر في طهران عام 1390ش/ 2011م. ومن جملة دراساته واكتشافاته مقالةٌ عن مخطوطٍ مجهولٍ حتّى الآن للعالم المعتزليّ

= أوضاع الزيدية في عهد الشاه طماسب. ويرجح أن تكون النسخة الحالية الموجودة من تفسير كتاب الله، هي تلك النسخة التي كانت في متناول السيد هادي الكيامندهي.

والحق أن جميع المعلومات المتوافرة عن المخطوطات المذكورة التي وردت في فهارس المخطوطات تبدو مضطربة وغير دقيقة بسبب ضعف معرفة كتاب الفهارس بالمذهب الزيدي. ولعل المخطوطات المذكورة مهمة لدراسة التقاليد التعليمية بين زيدية إيران. للاطلاع على المخطوطات وأهميتها في دراسة تاريخ الزيدية في القرون المذكورة، ينظر: Hassan Ansari & Sabine Schmidtke, «Iranian Zaydism During The 7th/13th Century: Abu L- Fadl b. Shahrdawir Al-Daylami Al-Jilani and His Commentary on The Quran,» *Journal Asiatique*, vol. 299, no. 1 (2011), pp. 205-211.

(47) نموذج آخر عن المعلومات المتوافرة في المخطوطات عن الزيدية في إيران المخطوطة رقم 6623، وتشتمل على معلومات عن بعض علماء الزيدية في القرن التاسع الهجري، يراجع: محمد تقي دانش بجوه، **فهرس مخطوطات المكتبة المركزيّة، ومركز الوثائق في جامعة طهران** (طهران: جامعة طهران، 1357ش)، ج 16، ص 314-319، 767-768. (بالفارسية)

(48) Hassan Ansari & Sabine Schmidtke, «A New Source on Zaydi Scholarship in Northern Iran,» (forthcoming).

ثمة مخطوطة مهمة عن الزيدية في القرن الثامن موجودة في مكتبات النجف حيث نشر جزءًا منها السيد علي موسوي نجاد، ينظر: علي موسوي نجاد، «زيديان شمال ايران در قرن هشتم هجرى بر اساس نسخه اى تازه ياب» («الزيديون في شمال إيران في القرن الثامن الهجري على أساس المخطوطات النادرة»)، مجلة **هفت آسمان**، العدد 38 (صيف 1387ش/ 2008م)، ص 113-138.

أبي رشيد النيسابوريّ (ت. بعد 415هـ) بعنوان مسائل **الخلاف في الأصول**، وهو من مخطوطات المعتزلة، وقد وصل إلى اليمن في أثناء انتقال المخطوطات المعتزليّة والزيديّة إلى هناك.

وفي ختامه ترد إجازة من عالمٍ زيديٍّ من علماء خراسان كان قد أمضى مدّةً في إيران، ومتن هذه الإجازة ذو أهميّةٍ كبيرةٍ لأنّه يضيء لنا جانبًا من العلاقات والمعلومات عن تداول بعض الآثار في التقاليد الزيديّة الإيرانيّة(49)، كما أنّ العثور اليوم على نسخةٍ من كتاب **الاستقصاء** فيما بلغنا من كلام القدماء بين مخطوطات المعتزلة في اليمن يسهّل علينا معرفة مزيدٍ من المعلومات عن الكتاب الأخير وكاتبه، حيث تمّ التعرّف إلى ذلك الكتاب وانتشر على أساس نسخةٍ خطّيةٍ واحدة فحسب(50)، وينبغي الإشارة إلى أنّه، وبعد إتمامي تدوين كتابي هذا، قدّم لي السيّد محمّد رضا الحسينيّ الجلاليّ كتابًا بعنوان: **سادات جيلان الأوائل أو قسم من تاريخ جيلان العام** من تأليف المرحوم الشيخ محمّد مهدويّ سعيديّ النجفيّ اللاهيجانيّ (ت. 1403هـ/ 1983م)، والذي طُبع

---

(49) Hassan Ansari & Sabine Schmidtke, «Muʿtazilism after ʿAbd al-Jabbār: Abū Rashīd al-Nīsābūrī's Kitāb Masāʾil al-khilāf fī l-uṣūl (Studies on the Transmission of Knowledge fro Iran to Yemen in the 6th/12th and 7th/13th C. I),» *Studia Iranica*, vol. 39, no. 2 (2010), pp. 225-275

ورد نصها نقلًا عن تلك المقالة في الملحق الأخير للكتاب، وقد ترجمت المقالة السالفة للفارسية بالتفاصيل الآتية، ينظر: حسن أنصاري وزابينة شميتكه، «اعتزال پس از عبد الجبار» («الاعتزال بعد عبد الجبار: كتاب مسائل الخلاف في الأصول، أبو رشيد النيسابوري، دراسات عن انتقال العلوم من إيران إلى اليمن في القرن السادس الهجري، الثاني عشر الميلادي، والسابع الهجري، والثالث عشر الميلادي»)، ترجمة فارسية محمد كاظم رحمتي، مجلة پيام بهارستان، الدورة 2، السنة 4، العدد 13 (خريف 1390ش/ 2011م)، ص 919-967.

(50) ثمة نسخة من هذا الكتاب الذي حمله عمرو بن جميل إلى اليمن، ويشير إلى أن الكاتب كان حيًا قبل زمان عمرو بن جميل، أي في القرن السادس. للبحث في هذا الكتاب وأهمية النسخة اليمنية، ينظر: حسن أنصاري، «كتاب الكامل صاعد بن احمد الاصولي، كتابى در دانش كلام معتزلى» («كتاب الكامل صاعد بن أحمد الأصولي، كتاب في علم الكلام المعتزلي»)، موقع الكتاب، (فارسي) في: https://ansari.kateban.com/post/1829

عن أهمية النسخ الخطية اليمنية بعامة، ينظر: إسماعيل بن علي الأكوع، «التراث الفكري في اليمن وحاضرها»، **مجلة مجمع اللغة العربية الأردني**، السنة 4، العدد 11 (ربيع الأول - رجب 1401هـ/ 1981م)، ص 77-91.

في النجف سنة 1398هـ/ 1969م، وهو يتضمن ملاحظاتٍ قيّمة. وقد استفاد اللاهيجانيّ من مصادر مخطوطةٍ عدّة ونقل عنها، وهي قيّمةٌ جدًا بالنسبة إلى لافتقادي تلك المخطوطات. ومن الأمور المهمة للاهيجانيّ عرضه معلوماتٍ عن الأسماء الجغرافيّة للمناطق القديمة مع اسمها الفعلي، ولهذا المؤلّف كتابان آخران باسم: **أسماء جغرافيّة جيلان** (النجف، 1389هـ/ 1969م)، و**رجال جيلان في ألفَي عام** (النجف، 1390هـ/ 1970م)، لكنّي لم أتمكّن من الحصول عليهما.

في النهاية لا بدَّ من الإشارة إلى أنَّ هذا الكتاب الذي ألّفتُه ليس إلا خطوةً في درب الدراسات الزيديّة، ولا يعدّ الخطوة النهائيّة، على الرغم من سعيي للاستفادة القصوى من المصادر المختلفة، ويبقى النقص والخطأ من طبيعة البشر، ويسعدني إبداء أيّ ملاحظةٍ، وتصويب أي خطأٍ وقعت فيه.

الفصل الثاني

نشأة الزيديَة



أولًا: نشأة الزيديّة وتشكّلها

ولد زيد بن عليّ بن الحسين، وفقًا لرواية ابنه الحسين ذي الدمعة، سنة 75هـ في المدينة المنوّرة، والحقّ أنّ هذا التاريخ هو الأكثر دقّة من تواريخ عدّة أوردها المؤرّخون؛ وهي سنة 67هـ[1]، و78هـ[2]، و79هـ و80هـ. وقد ورد هذا التاريخ، أي 75هـ، في المصادر الزيديّة القديمة[3]. إنّ تبنّي تاريخ 80هـ سنةً لولادته يستند إلى قولٍ لابن سعد[4] ومصعب بن عبد الله الزبيري[5] بأنّ زيد بن عليّ كان عمره 42 عامًا عند شهادته[6].

---

(1) حسين كريميان، **سيره و قيام زيد بن على (سيرة زيد بن علي وقيامه)** (طهران: انتشارات علمى فرهنگى، 1364ش/ 1985م)، ص 9-15.

(2) أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله بن عساكر، **تاريخ مدينة دمشق**، تحقيق علي شيري (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر، 1415-1421هـ/ 1995-2001م)، ج 19، ص 455.

(3) أبو طالب يحيى بن الحسين الهارونيّ، **الإفادة في تاريخ الأئمة السادة**، تحقيق محمّد كاظم رحمتي (طهران: مركز پژوهشى ميراث مكتوب، 1378ش/ 1999م)، ص 13؛ حميد بن أحمد المحلّيّ، **الحدائق الورديّة في مناقب أئمة الزيديّة**، تحقيق المرتضى بن زيد المحطوريّ الحسنيّ (صنعاء: مطبوعات مكتبة مركز بدر العلميّ والثقافيّ، 1423هـ/ 2002م)، ج 1، ص 242؛ وأيضًا:
Wilferd Madelung, «Zayd b. Alī b. al-Husayn,» in: P. Bearman et al., *Encyclopaedia of Islam* (Leiden: Brill, 2007), vol. II, p. 474.

(4) محمد بن سعد بن منيع الزهري، **الطبقات الكبرى**، تحقيق إحسان عباس (بيروت: دار صادر، 1968)، ج 5، ص 326.

(5) مصعب بن عبد الله الزبيري، **نسب قريش**، تحقيق ليفي بروفنسال، ط 3 (القاهرة: دار المعارف، 1953)، ص 61.

(6) أبو الفرج علي بن الحسين الأصفهانيّ، **مقاتل الطالبيّين**، تحقيق كاظم مظفر (النجف: المكتبة الحيدريّة، 1385هـ/ 1965م)، ص 127؛ يوسف بن عبد الرحمن المزّي، **تهذيب الكمال في أسماء الرجال**، تحقيق بشار عواد معروف، ط 3 (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1436هـ/ 2015م)، ج 10، ص 98.

كانت والدة زيد أَمَةً من السِّند[7] اسمها جيداء[8]، وقد أرسلها المختا
بن أبي عبيد الثقفي إلى الإمام زين العابدين عليه السلام[9].

وقد نقل الهارونيّ[10] خبرًا عن زمن ولادته من المؤكّد أنّه تمّ تداوله بين
أنصاره في الكوفة بعد شهادته بصورة نبوءة للإمام السجّاد تشتمل على
شهادته.

يُكنى زيد بأبي الحسين[11]. وقد تلقّى العلمَ في المدينة من أبيه[12]، وأخذ
الحديث عن المحدّثين المشهورين في المدينة من أمثال: أبان بن عثمان وعروة
بن الزبير وعبيد الله بن أبي رافع[13]، وفي المقابل روى الحديث عنه كثيرٌ من

---

(7) ابن سعد الزهري، ج 5، ص 325؛ أبو العباس أحمد بن يحيى البلاذريّ، **أنساب الأشراف**، تحقيق محمود فردوس عظم (دمشق: دار اليقظة، 1997-2004)، ج 2، ص 520.

(8) الهارونيّ، ص 13؛ المحلّيّ، ج 1، ص 241.

(9) أبو الفرج الأصفهانيّ، ص 124-125؛ المحلّيّ، ج 1، ص 241-242، ونقل أبو طالب الهارونيّ خبرًا آخر هو أن الإمام السّجاد نفسه اشترى أمةً من المدينة وهي نفسها أصبحت أمّ زيد، ينظر: أبو طالب يحيى بن الحسين الهارونيّ، **تيسير المطالب في أمالي أبي طالب**، رتّبه على الأبواب القاضي جعفر بن أحمد بن عبد السلام، تحقيق عبد الله بن حمود العزّيّ (صنعاء: مؤسّسة الإمام زيد بن عليّ الثقافيّة، 1422هـ)، ص 157-158، وثمّة خبر آخر عن ولادة زيد بن عليّ نقلهُ أبو عبد الله محمّد بن عليّ بن الحسن الكوفيّ المشهور بأبي عبد الله العلويّ (ت. 445هـ) بالوجادة عن المنصور بالله (ت. 614هـ) في بحث عن سبب تسمية الزيدية بهذا الاسم، وهذا الخبر متداول بين زيديّة الكوفة، ومفاده أنّ الإمام السجّاد عليه السلام رأى النبي صلى الله عليه وسلم في المنام، وعقد له على إحدى حوريّات الجنة، وطلب النبيّ منه تسمية المولود باسم زيد، وبعد هذه الرؤيا أرسل المختار أمةً للإمام ومنها ولد زيد. وهذه الأخبار متداولة بين زيديّة الكوفة منذ القرن الثالث إلى الخامس. ينظر: المنصور بالله عبد الله بن حمزة، «كتاب الرسالة النافعة بالأدلّة الواقعة في تبيين الزيديّة ومذاهبهم»، في: المنصور بالله عبد الله بن حمزة، **مجموع رسائل الإمام المنصور بالله عبد الله بن حمزة (المجموع المنصوري)**، تحقيق عبد السلام بن عبّاس الوجيه (صنعاء: مؤسّسة الإمام زيد بن عليّ الثقافيّة، 1422-1423هـ/ 2002م)، ج 1، ص 384-386.

(10) الهارونيّ، **تيسير المطالب**، ص 156.

(11) أبو الفرج الأصفهاني، ص 124.

(12) الزبيريّ، ص 61.

(13) المزّي، ج 10، ص 96. عبيد الله بن أبي رافع من محدّثي الشيعة المرموقين في عصره، للاطّلاع على سيرته وأحواله، ينظر: أحمد بن عليّ النجاشيّ، **فهرست أسماء كتب الشيعة (رجال النجاشيّ)**، تحقيق آية الله سيد موسى الشبيري الزنجاني (قم: مؤسّسة ال...

الرجال[14]، جُمعت أسماء بعضهم في كتاب لابن عقدة بعنوان: **كتاب من روى عن زيد بن عليّ**، ويبدو أنّ متنه قد ضاع[15].

ولأبي عبد الله محمّد بن عليّ العلوي الكوفيّ (ت. 445هـ) كتابٌ مختصرٌ باسم: **تسمية من روى عن الإمام زيد من التابعين** (صنعاء، 1424هـ/ 2003م)، ويتضمّن فهرسًا عن التابعين الذين رووا الحديث نقلًا عن زيد بن عليّ[16]. ومن أشهر الذين رووا عن زيد بن عليّ: محمّد بن مسلم الزهريّ، وأبو خالد عمرو بن خالد الواسطيّ، وشعبة بن الحجّاج[17].

أمّا عن إقامة زيد في المدينة المنوّرة التي قضى فيها معظم أيّام حياته، فليس هناك معلوماتٌ كثيرةٌ في المصادر، باستثناء دوره في النزاع بين السادات الحسنيّة والحسينيّة على الإشراف على موقوفات الإمام علي (ع) في المدينة.

ووفقًا لبعض كتب الأخبار فقد نشب خلافٌ بين الإمام الباقر (ع) وعبد الله بن الحسن بن الحسن على موقوفات الإمام علي (ع)، حيث اختار الإمام الباقر شقيقه زيدًا ممثلًا له في هذا النزاع بين الطرفين، والذي امتدّ حتى وصل أمر القضاء فيه إلى دمشق[18].

أما ابن عساكر[19] فقد نقل خبر ذهاب زيد إلى الشام نقلًا عن مصعب بن

---

(14) لمعرفة أسماء هؤلاء الرجال، ينظر: ابن عساكر، ج 19، ص 451؛ المزّي، ج 10، ص 96.

(15) النجاشي، ص 94.

(16) تناول مادلونغ هذه النقطة في تتمّة دائرة المعارف الإسلامية تحت عنوان: «ابن عقدة»، ص 401، كما أشار الأنصاريّ إلى هذا الموضوع على أساس كتاب أبي عبد الله العلويّ (ت. 455هـ)، ينظر: حسن أنصاري، «نسخه اى از يک كتاب مفقود ابن عقده، محدث نامدار شيعه» («نسخة من كتاب مفقود لمحدّث الشيعة المشهور ابن عقدة»)، موقع الكتّاب، في: http://ansari.katehan.com/post/1721

(17) ابن عساكر، ج 19، ص 451.

(18) البلاذريّ، ج 2، ص 520-521؛ الزبيريّ، ص 61؛ أبو الفرج الأصفهانيّ، ص 126؛ الهاروني، تيسير المطالب، ص 163-164.

(19) ابن عساكر، ج 19، ص 467-468.

عبد الله الزبيريّ[20] على نحوٍ مختلفٍ، فقد أشار ابن عساكر إلى أنّه بعد تنـ
خالد بن عبد الله ادّعى أنَّ له أموالًا عند زيدٍ وأفرادٍ آخرين، وذلك في وقـ
كان فيه زيد موجودًا في الرصافة، فتمّ استدعاء زيدٍ بأمرٍ من يوسف بن عمر
وقد أقسم زيد على أنْ لا مال لخالد لديه، فأفرج عنه ومن ثَمَّ ثار. وقد نقل
أبو العبّاس الحسنيّ هذا الخبر أيضًا[21].

تُبيِّن هذه الرواية سبب حضور زيدٍ إلى الشام، وترتبط بادّعاء خالد بن عبد الله القسريّ، والذي ادّعى بعد عزله من حكومة الكوفة بأن قسمًا من أمواله موجودٌ عند بعض القرشيين كزيد بن عليٍّ، الأمر الذي دفع هشام بن عبد الملك إلى استدعائه إلى الشام مع بعض القرشيين. وفي الشّام حقّق الخليفة معه ووبّخه بسبب ادّعائه الخلافة، كما عيّره بأنه ابن أمَة[22]. وقد نقل كلٌّ من المسعوديّ[23] والهارونيّ[24] كلامًا لزيدٍ ردًّا على فخر هشام ببني أميّة واتّهامه بالميل إلى الخلافة، وتتفاوت هذه الرواية في بعض الجزئيّات؛ فمن جملة ذلك كيفية ادّعاء خالد، والذي لم تتمّ الإشارة إلى تعذيبه كما في بعض الأخبار، أو في كيفية تعامل يوسف بن عمر الثقفيّ مع زيدٍ، حيث رُوِيَ بأنه طلب منه حلف يمينٍ فقط على عدم وجود المال عنده[25].

في أثناء عودته ذهب زيد إلى الكوفة وأقام في الحيرة، وهنالك ولد ابنه عيسى[26]. طلب يوسف بن عمر من زيدٍ العودة إلى الحجاز، لكنّ زيدًا أصرّ

(20) الزبيريّ، ص 61.

(21) أبو العبّاس أحمد بن إبراهيم الحسنيّ، المصابيح من أخبار المصطفى والمرتضى والأئمة من ولدهما الطاهرين، تحقيق عبد الله بن عبد الله بن أحمد الحوثيّ (صنعاء: مؤسّسة الإمام زيد بن عليّ الثقافيّة، 1422هـ/ 2002م)، ص 385-387.

(22) أبو الحسن علي بن الحسين بن علي المسعودي، مروج الذهب (قم: مؤسسة دار الهجرة، 1409هـ)، ج 4، ص 42؛ ابن عساكر، ج 19، ص 468؛ ابن سعد الزهري، ج 5، ص 325، حيث عرض عبارة قصيرة جدًا عن سلوك هشام الحادّ مع زيد.

(23) المسعودي، ج 4، ص 42.

(24) الهارونيّ، تيسير المطالب، ص 158-159، 161-162.

(25) الزبيريّ، ص 60؛ البلاذريّ، ج 2، ص 524.

(26) البلاذري، ج 2، ص 525.

على البقاء في الكوفة[27]. وفي الكوفة شجّعهُ بعض أنصار العلويّين على القيام[28] ضد الخليفة الأمويّ، ووصلت أخبار التحرّك السياسيّ لزيدٍ إلى أسماع يوسف بن عمر الثقفيّ[29]، وفي تلك الأثناء كتب زيد رسالةً من المحتمل أنها تلك الرسالة المعروفة في المذهب الزيديّ باسم **رسالة الإمام زيد بن عليّ إلى علماء الأمة**، ومن ثمّ أرسلها إلى مدنٍ عدّةٍ، وفيها تحدّث إليهم عن ظلم بني أميّة، وحرّضهم على الجهاد ضدّ الأمويّين[30].

كما أرسل زيدٌ مبعوثين إلى بعض فقهاء عصره المرموقين من أمثال أبي حنيفة[31]، ودعاهم إلى مساندته في حركته، إلا أنّ أبا حنيفة اعتذر عن نصرته بعد أن اطّلعَ على أسماء بعض الفقهاء الذين وقفوا معه، ولكنّه أرسل إليه بعض المساعدات الماليّة[32].

أشار المسعوديّ إلى قرّاء وأشراف وقفوا مع زيدٍ في حركته لكنّه لم يُسمِّ أيًا منهم[33]. وعرض أبو العبّاس الحسنيّ[34] قائمةً بأسماء محرّضي زيد على القيام، أشهرهم النصر بن معاوية بن شدّاد العبسيّ والفُضيل بن الزبير الرسّان.

تلقّى زيدٌ بيعة أنصاره في فترة وجوده في الكوفة وفي بعض مدنَ العراق كالبصرة[35]، وقد وعدهم باتّباع كتاب الله وسنّة رسوله، ومحاربة الظالمين

---

(27) الحسنيّ، ص 387؛ ونقل المزي عن خليفة بن الخيّاط أن زيدًا قد ذهب إلى المدينة، ومن هناك عاد إلى العراق بدعوة من بعض الكوفيّين، ينظر: المزّي، ج 1، ص 97-98.

(28) الزبيريّ، ص 61؛ البلاذريّ، ج 2، ص 526.

(29) محمّد بن جرير الطبريّ، تاريخ الرُّسل والملوك، تحقيق محمّد أبو الفضل إبراهيم (القاهرة: دار المعارف، 1960-1969)، ج 7، ص 180.

(30) البلاذريّ، ج 2، ص 527.

(31) لمعرفة أسماء هؤلاء الفقهاء ينظر البلاذري، ج 2، ص 527-528؛ الحسنيّ، ص 400-404؛ أبو الفرج الأصفهانيّ، ص 140-143.

(32) البلاذريّ، ج 2، ص 527-528؛ الحسنيّ، ص 401.

(33) المسعودي، ج 4، ص 43.

(34) الحسنيّ، ص 389.

(35) المرجع نفسه.

والدفاع عن المظلومين، ونصرة أهل البيت[36]. لكنّ زيدًا، ووفقًا لما نقل أبو العبّاس الحسنيّ[37] عن القاسم بن إبراهيم الرسّيّ (ت. 246هـ)، تصادم في الكوفة مع بعض الشيعة القائلين بإمامة جعفر الصادق، وقد سمّاهم «الرافضة» بمعنى أنّهم يرفضون الجهاد في سبيل الله تحت راية صفوة آل البيت. كما نقل الطبريّ أيضًا هذا الخبر لكن بسندٍ آخر[38]. اطّلع يوسف بن عمر على مبايعة بعض أهالي واسط والمدائن لزيد، ففرض الحالة العسكرية هناك واستقرّ هو نفسه في الحيرة.

قرّر زيدٌ في البداية أن يقوم في ليلة الأربعاء من أول شهر صفر عام 122 هـ ولكنَّ معرفته باطّلاع يوسف بن عمر على الأمر دفعه إلى تأخير موعد قيامه[39]. وبأمر من يوسف بن عمر قام والي الكوفة الحكم بن الصلت بن محمّد بن أبي عقيل[40] بجمع أشراف الكوفة وأكابرها في المسجد الجامع وهدّدهم. وكان من أهدافه الحيلولة دون مناصرة هؤلاء الناس زيدًا[41]. وذهب فريق إلى بيت معاوية بن إسحاق الأنصاريّ الأوسيّ للقبض على زيد، لكنّ زيدًا ترك البيت قبل وصولهم وأعلن قيامه في ليلة الأربعاء قبل نهاية شهر محرّم عام 122هـ بسبع ليالٍ[42]، ولم يكن معه في أثناء قيامه سوى القليل ممّن بايعوه من قبل[43]. وقد وصف الهارونيّ[44] المشهدَ

---

(36) ابن جرير الطبريّ، ج 7، ص 181؛ الحسنيّ، ص 389-390.

(37) الحسنيّ، ص 391.

(38) ابن جرير الطبريّ، ج 7، ص 181.

(39) المرجع نفسه، ص 180-181.

(40) البلاذريّ، ج 2، ص 528؛ ابن جرير الطبريّ، ج 7، ص 180؛ الحسنيّ، ص 392.

(41) ابن جرير الطبريّ، ج 7، ص 181؛ الحسنيّ، ص 392.

(42) البلاذريّ، ج 2، ص 530؛ ابن جرير الطبريّ، ج 7، ص 181-182؛ الحسنيّ، ص 392.

(43) لمعرفة المزيد عن خطب زيد وحوادث قيامه، ينظر البلاذريّ، ج 2، ص 530-536؛ ابن جرير الطبريّ، ج 7، ص 180-186؛ الحسنيّ، ص 392-395؛ المحلّي، ج 1، ص 253-259.

(44) الهارونيّ، تيسير المطالب، ص 154-155، 159-160.

عند قيام زيدٍ ونقل الكلام الذي خاطب به أنصاره، ومن ثمّ مقتله في ميدان الحرب بعد إصابته بسهم في جبهته[45]. وقد ترك ابنه يحيى ميدان الحرب برفقة بعض الأكابر ولم يكن والدهُ قد لفظَ روحه بعد[46]، وبعد موته دُفن سِرًا، إلا أن مكان قبره عُرف، فأمر يوسف بن عمر بصلب جثّته في سوق الكُناسة[47].

ثمّة اختلافٌ محدودٌ حول تاريخ شهادة زيدٍ، لكنّ التاريخ المشهور هو 122هـ[48]. وهناك أماكن عديدة عرفت باسم «مشهد زيدٍ»[49]، كما أنّه عبر قرونٍ، عُرفت أماكن مشهورة باسم «رأس زيدٍ»[50]، أشهرها مكان في القاهرة في حيّ يدعى «زينَهُم»، وقد تحدّث عنه المقريزيّ[51] (ت. 845هـ) نقلًا عن كتاب **الجوهر المكنون في ذكر القبائل والبطون** للشريف محمّد بن أسعد الجوّانيّ ومصادر أخرى.

نبش خِراش بن حوشب الشيبانيّ جثّة زَيدٍ وبعض أصحابه[52] وصلبَها[53]، وكان خِراشٌ رئيسًا لشرطة يوسف بن عمر، وقد وضع كثيرًا من الحرّاس لمراقبة جسد زيدٍ المصلوب[54]. وكان سفيان الثوريّ من الشخصيّات

---

(45) ابن جرير الطبريّ، ج 7، ص 186؛ المحلّي، ج 1، ص 260.

(46) الحسنيّ، ص 396-397.

(47) ابن جرير الطبريّ، ج 7، ص 186-187؛ الحسنيّ، ص 397-398؛ المسعوديّ، ج 4، ص 43.

(48) الزبيريّ، ص 61؛ أبو الفرج الأصفهانيّ، ص 139؛ ابن عساكر، ج 19، ص 456، 476-479.

(49) كريميان، ص 308-313.

(50) المرجع نفسه، ص 333-338.

(51) أحمد بن عليّ المقريزيّ، **المواعظ والاعتبار في ذكر الخطط والآثار**، تحقيق أيمن فؤاد سيّد (لندن: مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، 1424هـ/ 2003م)، ج 4، القسم الثاني، ص 827-828، 837.

(52) ابن جرير الطبريّ، ج 7، ص 187-188.

(53) البلاذريّ، ج 2، ص 538؛ ابن جرير الطبريّ، ج 7، ص 190.

(54) المرجع نفسه، ج 2، ص 539؛ الحسنيّ، ص 399.

المشهورة التي قامت بحراسة جسد زيد[55]، وقد أرسل يوسف بن عمر رأس زيد وبقيّة القتلى إلى الشام[56]. ولم يكتفِ يوسف بقتل زيدٍ بل تعامل بقسوة مع كلّ من تعاطفَ معه[57]، ومن جملة هؤلاء امرأةٌ جلدها بالسوط لأنها عقدت لزيدٍ على ابنتها[58]. كما أنّه ارتقى منبر مسجد الكوفة وراح يقرّع أهالي الكوفة بعبارات حادة وفظّة لأنّهم أيّدوا زيدًا[59]، ولهذا فإنّ أخبار ابن سعد عن عدم رضى هشام بن عبد الملك عن قتل زيد، والتحسّر على هذا الفعل، لا يمكن أن تكون إلا دليلًا على سخط المجتمع الإسلاميّ آنذاك على قتل زيد[60]. وخلافًا لتقرير ابن سعد فقد نقل العالم والمؤرّخ الزيديّ المحلّي (ت. 654هـ)[61] خبرًا مفاده أن هشام بن عبد الملك أمر بنقل رأس زيدٍ إلى المدينة وعرضه على العامّة، الأمر الذي أدّى إلى سخط العلويّين وأحزَنَهم. وقد نقل المحلّي[62] أخبارًا أخرى عن نصب رأس زيد المقطوع في المدينة[63].

ظلّت جثّة زيد مصلوبةً حتّى عهد خلافة الوليد، وهناك أُحرقت بأمرٍ من يوسف بن عمر، ونُثِر رمادها في نهر الفرات[64]. والحادثة الأخيرة التي كانت بعد ذلك هي وصول خبر قيام يحيى بن زيد في الشام[65]. وقد أنشدَ كثيرٌ من الشعراء مرثيّاتٍ في زيدٍ[66]، وكان أوّل من لبس السواد حزنًا عليه هو شيخ بني

---

(55) الحسني، ص 400؛ الهاروني، تيسير المطالب، ص 156، 164، حيثُ مدح سفيان وجعله زيديًا.

(56) البلاذري، ج 2، ص 536.

(57) المرجع نفسه، ص 538-539.

(58) المرجع نفسه، ص 538.

(59) ابن جرير الطبري، ج 7، ص 189، 191؛ البلاذري، ج 2، ص 540-541.

(60) ابن سعد الزهري، ج 5، ص 326.

(61) المحلّي، ج 1، ص 261-262.

(62) المرجع نفسه، ص 262-263.

(63) لمعرفة المزيد عن السلوك الشائن لهشام تجاه رأس زيد، ينظر: المرجع نفسه، ص 264.

(64) البلاذري، ج 2، ص 539؛ المسعودي، ج 4، ص 44-45.

(65) للاطلاع على أوامر الوليد بن يوسف لإحراق جسد الإمام زيد ينظر: المحلّي، ج 1، ص 263-264.

(66) لمطالعة بعض هذه الأشعار ينظر: البلاذري، ج 2، ص 540.

هاشم الفضل بن عبد الرحمن بن العبّاس بن ربيعة بن الحارث بن عبد المطلب بن هاشم (ت. 129هـ)، حيث نظم مرثيّةً طويلةً في حقّه وأصبح بعض شعره شواهد نحويّةً لسيبويه[67].

تحدّث كلّ من الحسنيّ[68] والهارونيّ عن شمائل زيد[69]، وتروى لدى الزيديّة أحاديث عن نبوءة قيام زيدٍ وشهادته[70]. وقد استفاد العبّاسيّون من شهادة زيد بن عليّ، ولا سيّما من مسألة السلوك الأمويّ الخشن في التعامل معه، وسخّر دعاة العبّاسيّين هذه الحادثة لبيان قبح الأمويّين، على الرغم من أنّ العبّاسيّين أنفسهم حذّروا أتباعَهم من نُصرة زيدٍ، وقد أشار إلى هذا الأمر محمّد بن عليّ بن سعيد المعروف باسم سمكة أو ابن سمكة[71]؛ المؤلّف المُحتَمل لكتاب **أخبار الدولة العبّاسيّة**.

وأورد البخاريّ[72] أنّ لزيدٍ أربعة أبناءٍ[73]، كبيرهم اسمه يحيى، وهو ثمرة زواج زيدٍ من رَيْطة بنت أبي هاشم عبد الله بن محمّد بن الحنفيّة[74]. وقد

=ج 7، ص 190؛ الهارونيّ، **الإفادة**، ص 15؛ المحلّي، ج 1، ص 264-267؛ كريميان، ص 342-352.

(67) المقريزيّ، ج 4، القسم الثاني، ص 837.

(68) الحسنيّ، ص 404.

(69) المحلّي، ج 1، ص 242-243.

(70) أبو نصر سهل بن عبد الله البخاريّ، **سرّ السلسلة العلويّة**، قدّم له وعلّق عليه السيّد محمّد صادق بحر العلوم (النجف: المكتبة الحيدريّة، 1381هـ/ 1962م)، ص 57، 60، حيث نقل خبرًا في هذا الخصوص وعدّه خاطئًا؛ وأيضًا: الحسنيّ، ص 398-400؛ الهارونيّ، **تيسير المطالب**، ص 162-163؛ المحلّي، ج 1، ص 243-247؛ المهديّ لدين الله أحمد بن يحيى بن المرتضى، **المنية والأمل في شرح الملل والنّحل**، طبع محمّد جواد مشكور (بيروت: مؤسسة الكتاب الثقافية، 1988م)، ص 92-93.

(71) ابن سمكة، **أخبار الدولة العباسية**، تحقيق عبد العزيز الدوري وعبد الجبار المطلبي (بيروت: دار الطليعة، 1971)، ص 167، 230-231، 241.

(72) البخاريّ، ص 60.

(73) أبو الفرج الأصفهانيّ، ص 124؛ ابن عساكر، ج 19، ص 455، وقد ورد حديث عن بنت باسم خديجة.

(74) ابن سعد الزهري، ج 5، ص 325؛ البخاريّ، ص 60؛ الحسنيّ، ص 407.

كان يحيى مع أبيه في أثناء قيامه في الكوفة، وبعد شهادة الأب ذهب يحيى إلى خراسان واستشهد هناك. أمّا ابن زيدٍ الثاني فهو أبو عبد الله الحسين المشهور باسم «ذو الدمعة»، وقد كان عالِمًا ومحدِّثًا مشهورًا ويستحق كلامًا كثيرًا.

أمّا ابنه الثالث فهو أبو يحيى عيسى وأمّه معروفةٌ باسم أم ولد[75]، وقد وُلِد في مُحرَّم سنة 109هـ وأمضى معظم عمره فارًّا متخفّيًا عن العبّاسيّين بسبب اشتراكه في قيام محمّد النفس الزكيّة[76]، وقد توفّي سنة 169هـ وصلّى عليه العالم الزيديّ الحسن بن صالح بن حيّ[77]. وقد كان لأبي يحيى ولد اسمه أحمد (ت. 247هـ) وكان عالمًا ومحدّثًا زيديًّا رفيعًا.

أمّا الابن الرّابع لزيد فهو أبو جعفر محمّد، وكانت أُمُّه أَمَةً من بلاد السِّند[78]، وتعرضُ كتب أنساب السادات وسِيَرهم عددًا من أحفاد زيد بن عليّ ممّن كانوا من علماء عصرهم ومتكلّميه وفقهائه المشهورين[79]. وفي كتب الزيديّة وغير الزيديّة آثار عدّةٌ منسوبةٌ إلى زيد، على الرغم من الشكوك في أصالتها وصحّتها، وهنالك شكوكٌ أيضًا في أن يكون زيديّة الكوفة قد حرّفوا تلك الآثار وغيّروا فيها[80].

يمكن تقسيم المؤلّفات المنسوبة إلى زيد على قسمين: الأولى عبارة عن آثار رُويت بين الزيديّة عبر قرونٍ عِدّةٍ بسندٍ متّصلٍ، والأخرى عبارةٌ عن آثار

---

(75) البخاري، ص 65.

(76) صفيّ الدين محمّد بن تاج الدين بن الطقطقي، الأصيلي في أنساب الطالبيين، جمعه ورتّبه وحقّقه السيّد مهدي الرجائي (قم: مكتبة آية الله المرعشيّ النجفيّ، 1376ش/ 1418هـ)، ص 242.

(77) البخاري، ص 65.

(78) المرجع نفسه، ص 67.

(79) المرجع نفسه، ص 60-68؛ ابن الطقطقي، ص 237-276.

(80) للاطلاع مفصّلًا على أصالة المؤلفات الزيدية ينظر: R. Strothmann, «Das Problem der literarischen Persönlichkeit Zaid b. 'Ali,» *Der Islam*, vol. 13, no. 1-2 (1923), pp. 1-52. كما تحدّث حسن أنصاري في مقالة له عن كتاب الصفوة وتأخر المتن المذكور الذي كان ينسب إلى زيد بن علي، ينظر: حسن أنصاري، راه «نجات از فتنه و اختلاف»: سندى مهم درباره عقايد گروهى از شيعيان كوفه در اواخر سده دوم قمرى» («طريق النجاة من الفتنة والاختلاف: سند مهم عن عقائد مجموعة من شيعة الكوفة في أواخر القرن الثاني الهجري»)، موقع الكاتب، في: [illegible]post/1753

تمّ تداولها لدى زيديّة الكوفة، وبسبب العلاقات المحدودة بين زيديّة الكوفة واليمن فقد نُقلت في المتون الزيديّة المتأخّرة بالوِجادة أو أنها كانت تروى متّصلةً في مدّة ومن ثم باتت على شكل وِجادة. إنّ نقل الرسائل المذكورة من خلال الآثار الزيديّة أحد الأسباب المهمة لفقدان نُسخ الكتاب، وفي أيّ حال فإنّ تداول الآثار المذكورة في مذهب زيديّة الكوفة يدلّ في الأقلّ على شهرتها وانتسابها إلى زيد بن عليّ.

من الصنف الأوّل يمكن الإشارة إلى الكتاب المشهور: **المجموع الحديثيّ والفقهيّ**، والذي اشتهر باسم **مسند زيد بن عليّ**، ويُعدُّ مقبولًا في المذهب الزيديّ[81]، وهذا الكتاب عبارةٌ عن مجموعةٍ من الأحاديث المنقولة عن زيد بن عليّ، والتي دوّنها تلميذه الكوفيّ أبو خالد عمرو بن خالد الواسطيّ[82]، ومن ثم رواها تلامذته ولا سيّما الحسين بن عُلوان وإبراهيم بن الزبرقان (ت. 183هـ)[83]. والحقُّ أنّه لا يمكن الجزم بأصالة الكتاب، وإن كان الشكل الأوّل للكتاب يتطابق مع شكله الفعليّ الحاليّ أم أنّ بعض الأفراد ممن رووه لاحقًا قد تدخلوا في محتواه عند تدوينه، لكن من المحتمل أنّ ترتيب الكتاب وفق أبوابه الفقهيّة قد تمّ إنجازه لاحقًا.

تداول زيديّة إيران نسخة الكتاب برواية الحسين بن علوان عن أبي خالد، وقد نقل أبو طالبٍ يحيى بن الحسين الهارونيّ (ت. 424هـ)[84] عن الكتاب المذكور مرّاتٍ عدّة عن النسخة المذكورة برواية أستاذه أبي العبّاس الحسنيّ. ويبدو لدى كلٍّ من السُّنّة والشيعة الإماميّة أنّ أكثر المضامين المنقولة من كتاب

---

(81) جعفر السبحاني، الزيديّة في موكب التاريخ (بيروت: دار الأضواء، 1418هـ/ 1997م)، ص 119-121.

(82) حسين المدرسي الطباطبائي، ميراث مكتوب شيعه از سه قرن نخستين هجرى (تراث الشيعة المكتوب في القرون الهجرية الثلاثة الأولى)، ترجمة رسول جعفريان وعلي قرائيّ (قم: المكتبة التخصصية لتاريخ الإسلام وإيران، 1383ش/ 2004م)، ج 1، ص 202.

(83) ذكر مادلونغ أنّ جميع أحاديث زيد بن عليّ وتدوينها قد قام بها إبراهيم بن الزبرقان (ت. 183هـ)، على أساس كتاب أبي خالد الواسطيّ الذي ادّعى رواية الأحاديث المذكورة:
Madelung, «Zayd b. Ali b. al-Husayn.»

(84) الهاروني، تيسير المطالب، ص 74، 107-108، 122-123، 174.

زيد قد تمّ أخذها عن طريق الحسين بن علوان عن أبي خالد الواسطيّ[85]. وقد دوّنت شروحٌ مختلفةٌ على هذا الكتاب في المذهب الزيديّ المتأخّر، ومن جملة ذلك كتاب **المنهاج الجليّ شرح مجموع الإمام زيد بن عليّ**، تأليف محمّد بن مطهر بن يحيى (ت. 728هـ)[86]، وكتاب **فتح العليّ شرح مجموع الإمام زيد بن عليّ** لأحمد بن يوسف بن الحسين (ت. 1191هـ)، وكتاب **الروض النضير شرح مجموعة الفقه الكبير** للحسين بن أحمد السياغيّ (ت. 1221هـ)[87]. ويشتمل الكتاب كما يبدو من عنوانه على أحاديث منقولةٍ عن زيد بن عليّ وبعض فتاويه، ويبدو أنّ خالدًا نفسه أضاف قسمًا إلى الكتاب، وجَمَعَ فيه بعض الروايات غير الفقهيّة المنقولة عن زيد. كما جُمعت فيه بعض الروايات غير الفقهيّة المنقولة عن زيد، والحقّ أنّ بعض الموضوعات المنقولة في هذا القسم من الكتاب مفيدةٌ في معرفة عقائد زيد بن عليّ، ومن جملة ذلك: آراؤه في القَدَريّة[88]، وأهل النهروان والجمل وصفّين[89]، ورأيه في حرمة الشطرنج والغناء[90]. وقد نُشر الكتاب أوّل مرّة بجهود غريفين (ميلان، 1919م)[91]، ومن ثمّ طبع مرّات عدّة في بيروت والقاهرة. ويرى مادلونغ في تقييمه لأصالة كتاب **المجموع الفقهيّ والحديثيّ** أنّه يعكس فقه الكوفة، وأنّ لا دور لزيد بن عليّ في تدوينه[92].

---

(85) المدرّسيّ الطباطبائيّ، ج 1، ص 203، وللاطلاع على فهرس هذه الروايات وأصلها، ينظر: السبحاني، ص 138–154.

(86) علي موسوي نجاد، **تراث الزيديّة** (قم: مركز الأديان والمذاهب، 1384ش/ 2005م)، ص 136. (بالفارسية)

(87) المرجع نفسه، ص 226.

(88) زيد بن علي، **مجموع كتب ورسائل الإمام الأعظم أمير المؤمنين زيد بن عليّ بن الحسين بن عليّ بن أبي طالب عليهم صلوات ربّ العالمين**، تحقيق إبراهيم يحيى الدرسيّ الحمزي (صعدة: مركز أهل البيت عليهم السلام للدراسات الإسلاميّة، 1422هـ/ 2001م)، ص 269، وقد نقل زيد بن عليّ المقولة المشهورة: «القدريّة مجوسُ الأمّة».

(89) المرجع نفسه، ص 270. بداية روى زيد خبرًا مفاده أنّ أمير المؤمنين نقل نبوءة للنبيّ عن حربه مع الناكثين والقاسطين والمارقين، وفي الخبر الثاني أجاب عن سؤال مفاده: هل كان أهل الجمل وصفّين والنهروان كفّارًا؟ فأجاب: «لا، هم إخواننا، بغوا علينا فقاتلناهم حتى يفيئوا إلى أمر الله عزّ وجلّ».

(90) المرجع نفسه، ص 277–278.

(91) Griffini, *Corpus Iuris di Zaid b. ʿAlī (Majmūʿ al-fiqh)* (Milano: Ulrico Hoepli, 1919).

(92) Madelung, «Zayd b. ʿAlī b. al-Ḥusayn.»

ثمة آثارٌ أخرى متداولةٌ عن زيدٍ على شكل رسائل قصيرةٍ، يمكن تقسيمها إلى مجموعات عدّة: الأولى رسائل كلاميّة تحدّث فيها زيد بن عليّ عن مسائل كلاميّةٍ متداولةٍ في عصره، ومن ذلك كتب: **الإيمان**، و**تثبيت الإمامة**، و**تثبيت الوصيّة**، و**الردّ على المجبرة**، و**الصفوة**، و**مدح القِلّة وذمّ الكثرة**، و**مقتل عثمان بن عفّان**[93]. وقد انتقد زيد بن عليّ في كتاب **الإيمان** عقيدة المُرجئة حول الإيمان، وعرّف الإيمان بأنه الشهادتان مع العمل وأنّ مرتكب الكبيرة مُخَلَّدٌ في النار ما لم يتُب.

تمّ تداول كتاب **الإيمان** في مذهب زيديّة الكوفة، وفي القرن الخامس كان هناك راوٍ زيديٌّ مشهورٌ اسمه أبو عبدالله العلويّ، ممن كان أحد رواة هذا الكتاب بسندٍ متصل إلى عليّ، وقد كان متن الكتاب على شكل إجازةٍ في متناول أحمد بن الحسن الرصّاص، وأوردَ نسخةً كانت في متناوله ضمن كتاب **الكاشف لبصائر الأكياس عن مذاهب القدريّة الأرجاس**. ولا شكّ في أنّ أسلوب الكتاب يشبه الآثار المتبقّية من القرنين الأوّل والثاني، وهو مملوء بالآيات القرآنية وغير ذلك من أساليب هذين القرنين. وقد عرض زيد بن عليّ في كتابَي **تثبيت الإمامة** و**تثبيت الوصيّة** رؤاه الخاصّة عن الإمامة؛ ففي كتابه **تثبيت الإمامة** لم يجوّز عقيدة (إمامة المفضول مع وجود الفاضل)، ورأى أنّ علي بن أبي طالب أفضل الأمّة، وهو الشخص الوحيد الذي يستحقّ الإمامة من بعد وفاة النبيّ صلّى الله عليه وسلم.

إنّ كتاب **تثبيت الإمامة** كان في متناول الحسن بن بدر الدين بصورة سندٍ متّصلٍ، وقد نقل الحسن هذا المتن في كتاب **أنوار البدرين**.

في الرسالة الأخيرة يمكن أن نتلمّس بوضوحٍ رؤية زيدٍ عن النصّ الخفيّ، وقد أغفل الاستدلالات على استحقاق الإمام عليٍّ للإمامة، استنادًا إلى أحاديث منقولةٍ مشهورةٍ، بينما أكّد أفضليّة الإمام عليّ وتفوّقه العلميّ لبيان إمامته، على الرغم من أنّ زيدًا كان من رواة حديثَي «الثقلَين» و«المنزلة»[94].

---

(93) للاطّلاع على متن هذه الرسالة، ينظر: زيد بن علي.

(94) زيد بن عليّ، **المجموع الحديثيّ والفقهي**، تحقيق عبد الله بن حمود العزي (عمّان: مؤسسة الإ[illegible] 2001)، ص 266-267.

إن متن كتابَي **الإيمان** و**تثبيت الإمامة** هو بروا[illegible] بن مروان القطّان عن إبراهيم بن الحكم بن ظهير عن أبيه عن السدّيّ [illegible]ن عليّ، وقد ذكره النجاشي[95] عن أبي إسحاق إبراهيم بن الحكم بن [illegible] الفزاريّ. لكن لو أخذنا في الحسبان أسلوب النجاشيّ في نقل روايات كتبه، فهو، على الأغلب، من محدّثي الزيديّة الجاروديّة[96].

وانتقد زيد بن عليّ في كتاب **تثبيت الوصيّة** آراء الذين قالوا إنّ النبيّ مات ولم يوصِ بالإمامة من بعده، وفي هذه الرسالة أيضًا تتبّع زيدٌ نظر النصّ الخفيّ.

إن رسالة **تثبيت الوصيّة** هي براوية خالد بن مختار الثُّماليّ، ومتنها متداولٌ بين زيديّة الكوفة، ولعلّ أحمد بن محمّد بن سعيد المشهور بابن عقدة[97] هو من أشهر علماء الزيديّة المرموقين الذين وردت أسماؤهم في رواية هذه الرسالة. وقد عرض في كتابَي **تثبيت الوصيّة** و**الصفوة** القضايا المتعلّقة بالإمامة من وجهة نظره؛ ففي كتاب تثبيت الوصيّة يرى أنّ عليّ بن أبي طالب هو الخليفة الوحيد للنبي صلى الله عليه وسلم، وفي كتاب **الصفوة** يؤكّد أفضليّة أهل البيت، ويبيّن رؤاه حول الإمامة، أي النصّ الخفي.

وقد كان كتاب **الصفوة** أيضًا من الآثار المتداولة بين زيديّة الكوفة، وقد نقله أبو عبد الله العَلويّ عبر سلسلة سندٍ متّصلةٍ بزيد بن عليّ. وثمة كتابان آخران متوافران منسوبان إلى زيد بن عليّ، وهما: مدح القِلّة وذمّ الكثرة، وكتاب **مقتل عثمان بن عفّان**، وراويهما هو خالد بن صفوان بن الأهتم التميميّ (ت. 135هـ)، ومن المحتمل أنّ زيد بن عليّ قد دوّنها حينما كان في الرصافة في بلاد الشام.

هناك رسائل عدّةٌ أيضًا منسوبةٌ إلى زيد بن عليّ، ففي رسالةٍ بعنوان:

---

(95) النجاشي، ص 15.

(96) المرجع نفسه.

(97) زيد بن عليّ، **مجموع كتب ورسائل**، ص ١٩٩.

رسالة الإمام زيد بن عليّ إلى علماء الأمّة، بيّن نظراته حول وجوب القيام على الظالمين، وهذه الرسالة باتت نموذجًا ثابتًا بين الزيديّة، وقد دوّن معظم علماء الزيديّة الثائرين في العراق رسائل مشابهةً لها، وفيها عرضوا مسوّغاتهم الشرعيّة. وفي رسالة زيد سالفة الذكر عمد إلى تبرير أسباب قيامه مع التأكيد على أصل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[98].

ومن رسائل زيد بن عليّ رسالة **الحقوق**، وهي عبارةٌ عن أثرٍ قصيرٍ في بيان الوظائف الشرعيّة للمكلّفين. وكذلك الرسالة المدنيّة وهي عبارةٌ عن أجوبته عن أسئلة بعض أنصاره، وتعدّ مفيدةً في معرفة وجهات نظره. كما أنّ له بعض الموضوعات والأقوال المتفرّقة الأخرى، وهي في متناول اليد[99]. وقد طرق زيد بن عليّ أبواب الشعر أيضًا، وله بعض الأشعار[100].

جمع إبراهيم يحيى الدرسيّ الحمزيّ جميع الأمور المتداولة والمنسوبة إلى زيد بن عليّ في المذهب الزيديّ، وذلك في كتاب **مجموع كتب ورسائل الإمام الأعظم أمير المؤمنين زيد بن عليّ بن الحسين بن عليّ بن أبي طالب عليهم صلوات ربّ العالمين** (صعدة، 1422هـ)[101].

وكان زيدٌ مشهورًا أيضًا بلقب «حليف القرآن»[102]، وفي المصادر السنّيّة قراءاتٌ قرآنيّةٌ تُنسب إليه[103]. وفي القراءات المنسوبة إلى زيد - كما يُشير

(98) للاطّلاع على متن الرسالة، ينظر: زيد بن عليّ، مجموع كتب ورسائل، ص 297-307.

(99) للاطّلاع على هذه المضامين، ينظر: المرجع نفسه، ص 321-362.

(100) على سبيل المثال، ينظر: المرجع نفسه، ص 398-403؛ المحلّي، ج 1، ص 252؛ السبحاني، ص 96-101.

(101) للاطلاع على الطبعات المختلفة للمؤلّفات والرسائل المنسوبة إلى زيد بن عليّ، ينظر نجاد، ص 35-41.

(102) البخاري، ص 57؛ وأبو الفرج الأصفهاني، ص 127؛ المحلّي، ج 1، ص 243؛ ابن الطقطقي، ص 227.

(103) للاطلاع على فهرس هذه القراءات، ينظر: خليل إبراهيم الحموري السامرائي، قراءة زيد بن عليّ: **دراسة نحوية ولغوية** (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1427هـ/ 2006م)، 313-348؛ وأيضًا: A. Jeffery, «The Qur'an Readings of Zaid b. 'Ali,» *Revista degli Studi Orientali*, 16 (1936) [vol. 16, fasc. 3/4 (January 1937)], pp. 249-289; A. Jeffery, «Further Qur'an Readings of Zaid b. 'Ali,» *Revista degli Studi Orientali*, 18 (1940) [vol. 18, fasc. 2 (August 1939)], pp. 218-236.

مادلونغ – لا تبدو أيّ ميولٍ شيعيّةٍ أو زيديّةٍ، الأمر الذي يبعث بعض الشكّ في أصالة القراءات المنسوبة إليه[104]. وقد فصّل خليل إبراهيم حمّودي السامرائيّ القراءات المنسوبة إلى زيدٍ وذلك في كتاب **قراءة زيد بن عليّ: دراسة نحويّةٌ ولغويّةٌ** (بيروت، 1427هـ/ 2006م).

يُدرِج أبو القاسم البلخيّ[105] زيد بن عليّ في زمرة القائلين بالاعتزال في علم الكلام[106]، لكن – كما أشار مادلونغ[107] – فإنّ آراء زيدٍ في رسائله المتوافرة تبدو ضدّ القدَريّة (الجبرية) ومن القائلين بالاختيار، وله رؤى ملائمة ضد التشبيه، وهي من دون شكٍّ تتناغم مع آراء قسمٍ من تيّارٍ مهمٍّ للزيديّة في الكوفة في القرون اللاحقة.

كما تناول كريميان خطأ الرأي القائل بتتلمذ زيد بن عليّ على يد واصل بن عطاء[108]، وهنالك كتاب منسوبٌ إلى زيد بن عليّ بعنوان **غريب القرآن**، وراويه هو أبو جعفر محمّد بن منصور المراديّ (ت. 292هـ). وعلى الرغم من الشكوك في نسبة هذا الأثر إلى زيد بن عليّ، فإنّ محمّد جواد الحسينيّ الجلالي نشره على أساس نسخةٍ معروفةٍ (قم، 1376ش/ 1418هـ).

ثانيًا: زيد بن عليّ في مذهب الشيعة الإماميّة

لعلّ الرؤية المتفاوتة لزيد بن عليّ في مسألة الإمامة، ولا سيّما في قضية النصّ الخفيّ في مقابل النصّ الظاهر، واعتقاده وجوب القيام، هي أهمّ نقاط الاختلاف بينه وبين الإماميّة[109]، ففي مؤلّفات الزيديّة وردت أقوالٌ منسوبةٌ إلى

---

(104) Madelung, «Zayd b. Ali b. al-Husayn,» p. 454.

(105) أبو القاسم البلخي والقاضي عبد الجبار والحاكم بن كرامة الجشمي، فضل الاعتزال وطبقات المُعتزلة، تحقيق فؤاد سيد (تونس: الدار التونسية للنشر، 1986)، ص 75.

(106) ابن المرتضى، ص 132.

(107) Madelung, «Zayd b. Ali b. al-Husayn»

(108) لبحث بعض الأقوال المنسوبة إلى زيد في كتب السنة ونقدها، ينظر: كريميان، ص 228–237.

(109) لبيان رؤية الزيديّة عن هذا الاختلاف، ينظر: الهاروني، الدعامة في تثبيت الإمامة، ص 163–174. [ورد في: عبد السلام عباس الوجيه، معجم المؤلفين الزيدية (عمان: مؤسسة الإمام زيد

زيد بن عليّ ذكر فيها الشيعة الإمامية باسم «الرافضة»[110]، كما أنّ ثمّة روايات في المذهب الزيديّ تمّ فيها مبايعة الإمام الباقر عليه السلام لأخيه زيد[111]، وهناك رواياتٌ ورد فيها أنّ القيام هو شرطٌ للإمامة[112]. ويغلب على الظنّ أن هذه الروايات قد اصطنعها زيديّة الكوفة والعراق[113]. وفي مذهب الإماميّة وردت أحاديث في ذمّ زيد بن عليّ، ولا سيّما اعتقاده باستحقاقه للإمامة[114]، وقد نقل المسعوديّ[115] خبرًا مفاده أنّ الإمام الباقر أجاب على استشارة زيد إياه في القيام، بتحذيره من ذلك، بسبب خيانة الكوفيّين.

ولعلّ من أقدم العلماء الذين سعوا للتوفيق بين هاتين الوجهتين محمّد بن عليّ بن الحسين المشهور بابن بابويه القمّي (ت. 381هـ)، حيث أورد في قسم من كتاب عيون أخبار الرضا عليه السلام بحثًا في هذا الخصوص، ونقل بعض الأحاديث عن زيد بن عليّ. وأشار ابن بابويه[116] إلى كثرة الفضائل المرويّة

= بن علي الثقافية، 1420هـ/ 1999م)، ص 1122، قال محقق الفلك الدوار: «قام بتحقيقه الدكتور ناجي حسن، ولكنه لم يوفّق إلى ما يلزم على المحقق من التأكد من اسم المؤلف واسم الكتاب، والمقابلة على النسخ المخطوطة، فسمّاه أوّلًا (نصرة المذاهب الزيدية) ثم نشره ثانيًا بعنوان (الزيدية) ونسبه إلى الصاحب بن عباد، وما زال مشوبًا بالكثير من الأخطاء المطبعية والإملائية والتاريخية، ولو تأمل في المصادر التي يرجع إليها لعرف ما فات. ومخطوط الدعامة بأيدينا وله شرح لطيف للحافظ العلامة علي بن الحسين الزيدي سمّاه «المحيط بالإمامة» وشحنه بالأحاديث المسندة والروايات المفيدة» (المترجم)]؛ ابن الطقطقي، ص 227-230.

(110) ينظر: البلخي والهمداني والجشمي، ص 228؛ المزي، ج 10، ص 57؛ ابن المرتضى، ص 93-94.

(111) الهارونيّ، تيسير المطالب، ص 154-165.

(112) محمّد كاظم رحمتي، «روابط زيديه وإماميه با تكيه بر كتاب المحيط بأصول الإمامة» («العلاقات الزيديّة والإماميّة استنادًا على كتاب المحيط بأصول الإمامة»)، في محمّد كاظم رحمتي، كتاب جشن نامه دكتر محسن جهانگيرى (كتاب احتفاليّة محسن جهانجيريّ)، باهتمام محمّد رئيس زادة وفاطمة مينايي وسيّد أحمد الهاشميّ (طهران: منشورات هرمس، 1386ش)، ص 251-252.

(113) لمعرفة ادعاءات الزيديّة الأخرى، ينظر: الهارونيّ، الدعامة، ص 164-165.

(114) للإحاطة بهذه الأحاديث، ينظر: كريميان، ص 163-202.

(115) المسعودي، ج 4، ص 41-42.

(116) الصدوق، عيون أخبار الرضا

عن حياة زيد بن عليّ، لكنه بيّن أنّه اكتفى بنقل بعضها فقط. وعلى الرغم من
ذلك فأكثر الأحاديث المنقولة هي عبارة عن روايات متداولةٍ بين زيديّة الكوفة
والريّ.

في سلسلة إسناد الحديث الأوّل المنقول، يظهر اسم العالم الزيديّ
المشهور حسين بن عُلوان، أمّا الحديث الثاني الذي نقله ابن بابويه فيبدو فيه أن
سلسلة الإسناد بأكملها هم زيديّة من زيديّة الريّ والكوفة.

والحديث المذكور هو براوية أبي زيد العلويّ، مؤلّف كتاب الإشهاد،
والذي نقله شخصيًا عن عالِم الكوفة الجاروديّ عباد بن يعقوب الرواجنيّ
الأسديّ (ت. 250هـ)[117]، كما تبدو في سلسة إسناد الأحاديث المنقولة
الأخرى أسماء علماء زيديّين مرموقين[118].

وآخر حديثٍ نقله ابن بابويه كان برواية ابن الوليد القمّيّ، على الرغم من
ورود أسماء رواة في سلسلة إسناده ضعّفهم رجال الإماميّة؛ ففي رواية الإمام
الصادق عليه السلام اكتفى الإمام بتأييد سلوك زيدٍ في حربه مع أهل الشام،
وعدّ زيدًا شهيدًا وصاحب حقٍّ في تلك الحرب[119].

وعرض البخاريّ[120] في روايةٍ مُرسَلةٍ قولًا لمحمّد بن أبي عُمير عن
عبد الرحمن بن أبي سيابة أنّ الإمام الصادق عليه السلام أرسل مبلغًا من
المال إلى أسرة زيد بعد شهادته. ونقل العالم والنسّابة الإمامي المشهور
يحيى بن الحسن العقيقيّ (ت. 277هـ) روايةً مفصّلةً عن قيام زيد بن

---

(117) للمزيد عن أبي زيد العلويّ، ينظر: حسن أنصاري، «ابو زيد علوى وكتاب او در رد اماميه» («أبو زيد العلويّ وكتابه في الردّ على الإماميّة»)، المعارف، الدورة 17، العدد 1 (1379ش/ 2000م)، ص 125-129.

(118) الشيخ الصدوق، ج 1، ص 174-175.

(119) للاطّلاع على آراء علماء الإماميّة عن زيد، ينظر: الميرزا عبد الله أفندي الأصبهاني، رياض العلماء وحياض الفضلاء، تحقيق أحمد الحسيني (قم: منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، 1403هـ)، ج 2، ص 318-319، 327، 347، 352-353؛ كريمان، ص 77-160؛ السبحاني، ص 215-218.

(120) البخاري، ص 59.

عليّ، وذلك في كتابه أنساب الطالبيين[121]، وهو التقرير نفسه الذي نقله المؤرّخون[122].

ثالثًا: الزيديّة بعد شهادة زيد بن عليّ[123]

لا شكّ في أنّ أوّل عائق يواجه المحقّق في تاريخ عقائد الزيديّة لفهم التغيّرات التاريخيّة الحاكمة على ذلك هو عدم وصوله إلى المصادر الأصليّة والأوّليّة اللازمة لبحث التغيّرات الداخليّة في هذه الفرقة، أو الفِرَق المختلفة التي انفصلت عن مجموعة أتباع زيد بن عليّ واشتهرت بالزيديّة. وتشير الدراسات الأخيرة إلى وجود بعض الشكوك في صحّة نسبة بعض الكتب والرسائل إلى زيد بن عليّ، ولعلّ السبب في ذلك أن هذه الآثار تعكس نظرات الزيديّة الأوائل في الكوفة، ولا سيّما الجاروديّة، ويعود تأليفها إلى العقود الأربعة الأخيرة من القرن الثاني، والنصف الأوّل من القرن الثالث[124].

---

(121) ابن الطقطقي، ص 234-237.

ثمة كتب كثيرة دوّنت عن زيد وحركته. من المؤلّفات المعاصرة التي يمكن الإشارة إليها: عبد الرزاق الموسوي المقرم، **زيد الشهيد** (النجف: مطبعة الغري، 1355هـ/1937م)؛ محسن الأمين، **أبو الحسين زيد الشهيد** (قم: مؤسسة آل البيت، 1371هـ)؛ كريميان، **سيره و قيام زيد بن على**؛ ناجي حسن، **ثورة زيد بن عليّ** (النجف: مطبعة الآداب، 1966م)؛ أبو فاضل الرضوي الأردكاني، **شخصية زيد بن عليّ وقيامه** (قم: دفتر تبليغات إسلامي، 1364ش)؛ عليّ محمّد الأشموري، **الآراء الفقهيّة للإمام زيد بن عليّ في المعاملات والأحوال الشخصيّة والولاية** ([د. م.]: [د. ن.]، 2005)، وقد دوّن بحثًا مفصّلًا وتطبيقيًّا عن بعض النظرات والآراء الفقهيّة لزيد بن عليّ.

(122) أبو الفرج الأصفهانيّ، ص 129-139؛ ابن عساكر، ج 19، ص 466-472.

(123) جزء من هذا القسم تلخيص من مقالة ماهر جرّار عن تفسير أبي الجارود زياد بن منذر النهديّ، العالم الكوفيّ الزيديّ في القرن الثاني. ينظر: ماهر جرّار، «تفسير أبي الجارود عن الإمام الباقر: مساهمة في دراسة العقائد الزيديّة المبكرة»، **الأبحاث**، العددان 50-51 (2003)، ص 37-94.

(124) وفقًا للرسائل الموجودة يمكن القول إنّ نصّ هذه الرسالة كان شائعًا على الأقلّ بين الزيديّة في القرن الثاني فما يليه. وعن انتساب هذه الرسالة إلى زيد بن عليّ فإنّ جميع آراء محقّقي الزيديّة في الغرب تذهب إلى عدم أصالة هذه النسبة، ينظر: Strothmann, «Das Problerm der literarischen...»; R. Strothmann, «Die Literatur der Zaiditen,» *Der Islam*, 2 (1911), pp. 49-78 [vol. 1, no. 3-4 (1910), pp. 354-368]; Wilferd Madelung, *Der Imam al-Qasim ibn Ibrahim und die Glaubenslehre der Zaiditen* (Berlin...

إنّ الجاروديّة هي أهمّ تيّار من بين التيّارات التي شكّلت لاحقًا مذهب الزيديّة، وقد أدّت دورًا مهمًّا في ظهور الزيديّة في الكوفة وتشكيلها، ولهذا يجدر بنا بداية أن نُلقي نظرة على هذا التيّار، والذي شكّل في علاقاته بالتيّارات الأخرى المجتمعَ الزيديَّ في الكوفة.

هنالك مجموعةٌ من الأسئلة ينبغي طرحها، وأهمّها: من هم الجاروديّة؟ وما العقائد التي يحملونها؟ وبمَ يتميّزون من سواهم من بقيّة فرق الزيديّة؟

هنا تواجه الباحثُ مشكلةً أخرى تتجلّى في نقص المصادر؛ فالرسائل والآثار التي تبيّن عقيدة هذا التيّار واتجاهه الكلاميّ هي قليلةٌ كما وصلتنا، ولهذا فإنّنا عاجزون حتّى عن معرفة هويّة أصحاب زيد بن عليّ، والتي ظلّت مجهولةً بالنسبة إلينا، ولذا فإنّ اعتمادنا الأصليّ في البداية سيكون على آثار المِلَل والنِّحل وكتب الفِرَق، ومصادر الرجال والأعلام والتاريخ. لكن ينبغي الاحتياط في الأخذ من كتب المِلَل والنِّحل، بسبب تأثّر تلك المؤلّفات بميول أصحابها العقائديّة، إضافةً إلى وجود مدّة زمنيّة تفصلهم عن تاريخ تشكّل تلك الفرق، علاوةً على أنّ أسلوب تشكّلها مُعقّد.

إنّ مؤلّفي كتب الفرق لم يكونوا على درايةٍ بموضوعات جميع المصادر الأصليّة لتلك الفرق، وبناء على ذلك فإنّ هؤلاء الكتّاب كانوا في إحصائهم للفرق وتشعّباتها متأثّرين بحديثٍ شائعٍ في الآداب الإسلاميّة، يتحدّث عن انشعاب الأمة الإسلاميّة إلى 72 أو 73 فرقةً، جميعها في النار إلا واحدة، هي الفرقة الناجية. ولهذا فإنّ تقسيم الفرق لم يكن مستندًا الى أسسٍ حقيقيّة منهجيّة، وكثيرًا ما كانوا يطلقون اسمًا جديدًا وتارة يغفلونه من أجل تكميل العدد المذكور.

إنّ أقدم نصٍّ وصل إلينا عن موضوع المِلل والنّحل هو لسعد بن عبد الله الأشعريّ (ت. 299هـ أو 301هـ) باسم المقالات والفِرَق، وكتاب فِرق الشيعة المنسوب إلى الحسن بن موسى النوبختيّ (ت. بين عامي 300 و310هـ)، والذي يعود زمن تأليفه إلى العقود الأربعة الأخيرة للقرن الثاني الهجريّ. وهذه المؤلّفات تساوي من حيث القِدم والأهمّيّة كتاب مسائل الإمامة الذي تُرجّح

نسبته إلى جعفر بن حرب (ت. 236هـ). والمقارنة بين كتاب مسائل الإمامة والكتابين السابقين تعكس بوضوح تلاقي المصادر المشتركة في تأليف هذين الكتابين[125].

رابعًا: المجموعات الزيدية الأولى في الكوفة

قَسّمتِ المصادرُ سالفةُ الذكر الزيديّةَ إلى ثلاث مجموعات أصليّة، وهي:

1 - البتريّة: وهم أصحاب كثير النّوّاء المعروف بالأبتر، ومن هم على عقيدته، ولذا تسمّى هذه الفرقة: البترية[126].

---

(125) الحقّ أنّ مسألة التشابه بين هذين الكتابين هي أكثر ما لفت المحقّقين، من جملة هؤلاء، مادلونغ ومحمّد رضا جلالي الحسيني. والسؤال الأوّل هو: أيّ الكتابين أصيل؟ وهل نحن أمام كتابين أو متنين متفاوتين أم أنّ أحد الكتابين منسوخ عن الآخر، أو أنّ هنالك مسألة أخرى تتجلّى في أنّ أمام كتاب واحد بتحريرين متفاوتين بفعل المؤلّف نفسه، أو أنّ هنالك كاتبًا صاحب ذوق جاء بعده وأنجز نسخةً مختصرةً عن الكتاب الأصليّ؟ إنّ الإجابة عن هذه الأسئلة تتعدّى مسألة الاكتفاء بالظنون والاحتمالات وتفرض وجود دليل مقنع. ولحسن الحظّ فإنّ الاقتباسات المتعدّدة التي أوردها محمّد بن عمر الكشّي في كتاب **معرفة الناقلين بأخبار الأئمّة الصادقين**، والمشهور بعنوان اختيار معرفة الرجال، تساعد كثيرًا في حلّ معضلة أصالة هذين الكتابين؛ فلقد صرّح في اقتباساته بنقلها عن سعد بن عبد الله الأشعريّ. كما أنّ الاقتباسات التي أوردها الطوسيّ في كتاب **الغيبة** نقلًا عن سعد بن عبد الله الأشعري القمي، وردت بالصورة نفسها في كتاب **المقالات والفرق**، وهذا دليل آخر على أصالة الكتاب ونسبته إلى سعد بن عبد الله الأشعريّ.

بناءً على ذلك يمكن القول: إنّ الأصالة هي لكتاب الأشعري، أمّا التشابه الكبير بين هذين الكتابين فكان على درجة تحدونا أن نقول إن كتاب **فرق الشيعة** هو النسخة الأوّليّة أو نسخة ليست دقيقة أو خلاصة عن كتاب الأشعريّ، ولكن من الثابت أنّ كتاب **فرق الشيعة** منسوب أيضًا إلى النوبختيّ.

لمعرفة المزيد من التفاصيل عن الارتباط بين هذين الكتابين، ينظر: ويلفرد مادلونغ، **ملاحظات عن مصادر الفرق الإماميّة**، ترجمة جنكيز بهلوان (طهران: انتشارات اقرار، 1368ش/1989م)، ص 57-75؛ ومحمّد كاظم رحمتي، «سالك الدين حموى و چند نكته درباره او: سعد بن عبد الله الأشعري القمي وكتاب المقالات والفرق او» (سالك الدين الحموي وملاحظات عدّة حوله: «سعد بن عبدالله الأشعري القمي وكتابه المقالات والفرق»)، مجلة پيام بهارستان، الدورة 2، السنة 3، العدد 9 (خريف 1389ش/2010م)، ص 696-699.

(126) للاطّلاع على تشكّل الزيديّة في الكوفة وتياراتها الأصلية الثلاثة: الجاروديّة والبتريّة والسليمانيّة، ينظر: حسن خضيريّ أحمد، **قيام الدولة الزيدية في اليمن** (القاهرة: مكتبة مدبولي، 1996)، ص 125-135.

2 - الجارودية: وهي المنسوبة إلى أبي الجارود زياد بن المنذر.

3 - السليمانيّة أو الجريريّة: وهي المنسوبة إلى سليمان بن جرير الرّقّيّ.

وفيما يلي نبيّن أهمّ العقائد والمسائل الخلافيّة [illegible] هذه الفرق الثلاث كما ورد في كتب الفِرق.

إنّ الفرقة الجاروديّة هي الأشدّ تأثيرًا من بين الفرق الثلاث في مرحلة التكوين الأوّليّة للعقائد الزيديّة، وقد أدى رجال الجاروديّة دورًا مهمًّا في نقل الكتب والرسائل التي وصلت إلينا وتدوينها، وهي تنسب إلى الإمام الزيديّ الأوّل. ولعلّ من أهمّ رجال الجاروديّة: أبو الجارود زياد بن المنذر النهديّ الخارفيّ، والحسين بن علوان، وأبو خالد الواسطيّ، وقد أدّوا دورًا مهمًّا في تدوين أوّل متون الأحاديث الزيديّة، والتي اكتملت لاحقًا في القرن الرابع على يد العالم الزيديّ المشهور ابن عقدة، وفي الجيل اللاحق جاء أبو عبد الله العلويّ الذي دوّن آثارًا عدّة وصلت إلينا.

كانت الكوفة من أهم مراكز التشيّع، وكانت الفرق الشيعيّة المتعدّدة الموجودة هناك في حالة استعدادٍ للقيام، وذلك نتيجة حركة التّوابين التي بدأت على نحوٍ سرّيٍ منذ عام 61هـ وشعارهم الذي رفعوه هو الثأر للإمام الحسين بن عليٍّ (ع)، وكانوا يرزحون تحت وطأة الشعور بالذنب بسبب ترك الإمام الحسين في وقتٍ دعاهم لنصرته. نشر التّوابون دعاتهم في مدينة الكوفة، وراحوا يدعون الناس لمناصرة أهل البيت الذين ظُلِموا واغتصبت حقوقهم، وقد تزعّم حركتهم سليمان بن صُرد، والتفّ حوله كبار دعاة الشيعة. وبلغ عدد التّوابين الذين ذهبوا إلى منطقة النخيلة أربعين ألفًا، بينما كان عدد الأفراد الذين بايعوا ستة عشر ألف فرد، وقد اكتملت هذه الحركة في ربيع الثاني عام 65هـ. اصطدم التّوابون مع الأمويّين في عين الوردة قبل نهاية جمادى الآخرة بثمانية أيام، وأبدوا شجاعةً كبيرةً، وانتهت المعركة باستشهاد أغلبهم.

واستمرارًا لخطّ التّوابين كانت حركة المختار بن أبي عبيد الثقفيّ الذي قُتل سنة 67هـ على يد جيش مصعب بن الزبير، ففي عام 64هـ انفصل المختار

الثقفيّ عن عبد الله بن الزبير، وقد سعى لاستثمار الفضاء الثوريّ الحاصل والذي كان لحركة التوّابين دورٌ في تهيئته. ادّعى المختار أنّ محمّد بن الحنفيّة قد بعثه من الحجاز إلى الكوفة برسالةٍ إلى إبراهيم بن الأشتر؛ أحد كبار شيعة الكوفة، كي يساعده في حركته والدعاء له، وقد قُبض على المختار في ربيع الأول سنة 66هـ وانتشر أنصاره في أطراف البلاد.

وعلى الرغم من أن محمّد بن الحنفيّة ساعد المختار في البداية - كما يبدو - فإنّه ابتعد عنه وراح يدعو لنفسه، وذلك بسبب ظهور تيّار الغلوّ والإفراط تجاه الإمام عليٍّ وأهل البيت، وقد أدّى المختار فيه دور المتنبّئ والكاهن، لكن ينبغي ألّا يفوتنا أنّ الأخبار اللاحقة المتعلّقة بالمختار دوّنت وانتشرت عن طريق معارِضي المختار، من جملة هؤلاء آل الزبير، ولعلّ كثيرًا من الأخبار المذكورة هي من الشائعات التي كان يبثّها أنصار آل الزبير، كما أنّ هذه العزلة جاءت بعد أن شدّد المختارُ على الكوفيّين وآل الزبير والمجموعات الأخرى.

بعد مقتل المختار تعقّدت الأمور أمام أنصاره، وقد قدّم الحسن بن محمّد بن الحنفيّة معلوماتٍ عن عقائد أنصار المختار، وفي أثناء تزعّمه لفريقٍ من هؤلاء في نصيبين، والتي كانت ملاذًا لهجرة أنصار المختار، اطّلع على بِدَع هؤلاء وترّكها.

وفي عام 73هـ بايع محمّد بن الحنفيّة عبد الملك بن مروان، وبعد مدّة وجيزة ألّف ابنه الحسن كتاب الإرجاء.

توفي محمّدٌ بن الحنفيّة سنة 81هـ، وبعد موته، وربّما قبل ذلك، أي في أثناء مبايعته عبد الملك بن مروان، انفضّت عنه مجموعاتٌ من الشيعة ممّن التفّوا حوله سابقًا، وراحت تبحث عن شخصيّةٍ من أهل البيت لعلّه يتزعّم حركتهم، وقد استطاعت فرقة الكيسانيّة أن تحشد عددًا كبيرًا من أنصارها تحت تأثير ادّعاء أنّ محمّد بن الحنفيّة لم يمُت، وأنّه ما يزال حيًّا في جبل رضوى، وأنه هو نفسه المهديّ الذي ينتظرونه. وقد تمكّنَتْ فرقة الكيسانيّة من خلال ذلك أن تؤثّر في أشخاصٍ كانوا مُنجذبين إلى بقيّة الفرق الشيعيّة والشخصيّات الأخرى [illegible] الله بن محمّد بن الحنفيّة، وعلي بن الحسين

بن زين العابدين، وعبد الله بن معاوية بن أبي طالب، والذي تميّزت حركته
بإظهار بعض أفكار الغلوّ، وكذلك بقيّة القادة [illegible] إلى اتّباع أهل البيت،
ومن أبرزهم أبو الخطّاب الذي اتّسم أيضًا بآراء [illegible] الحادّة.

تشير بعض المصادر المنقولة عن أبي هاشم بن محمّد بن الحنفيّة أنّ
والده قد عيّنه خليفةً له، وقد قام هو أيضًا عند وفاته عام 98هـ بجعل محمّد بن
عليّ العبّاسيّ وصيًّا له في «الصحيفة الصفراء». كما تشير بعض المصادر إلى
أنّ المختار الثقفيّ سعى في بداية حركته لإرضاء الإمام زين العابدين وإعلان
دعوته باسمه، لكنّ الإمام رفض طلبه، الأمر الذي أدّى إلى توجّه المختار نحو
محمّدٍ بن الحنفيّة.

ومن المعلوم أنّ صراعًا شديدًا قام بين الإمام الباقر وأخيه غير الشقيق
زيد بن عليّ، وقد استطاع زيدٌ أن يجذب إليه مجموعةً من أنصار الإمام الباقر
ليست بالقليلة، وفي تلك الأثناء اختار الإمام الباقر الصمت والانتظار في عصرٍ
ازدادت فيه الحركات الانقلابيّة ضد النظام الأمويّ، ولعلّ موقفه هذا زاد من
إبهام الأوضاع السائدة آنذاك. والحقّ أنّ هذا التنافس بين هذين الشقيقين
انعكس في آثار الشيعة القائلين بالنصّ والنسق، ممن باتوا يُعرفون لاحقًا باسم
الشيعة الإماميّة. وبعد وفاة الإمام الباقر انحازت مجموعةٌ من أنصاره إلى جانب
زيد بن عليّ، وأدّى الفرع الحَسَنيّ لأهل البيت دورًا بارزًا، وانتفض عبد الله
المحض بن الحسن المثنّى ضد الإمام جعفر الصادق، ودعا لجعل ابنه محمّد
النفس الزكيّة زعيمًا للشيعة.

إن جميع هذه الشواهد تؤكّد أنّ أبا الجارود كان يتقبّل إمامة زيد بن عليّ
بعد وفاة الإمام الباقر، وكان مفتونًا تمامًا بزيد، وقد نقل يحيى بن مساورٍ عن
أبي الجارود قوله: لقد ذهبت إلى المدينة وهنالك استفسرت عن زيد بن عليّ،
ووجدت كلّ من سألته عنه يذكره باسم «حليف القرآن». وهذا الخبر لا يشير
إلى زمنٍ محدّدٍ لحضور أبي الجارود في المدينة، ومن غير المعلوم هل هذه
الحادثة كانت في حياة أخيه في المدينة أم أنّها بعد وفاته. وقد روى أبو الجارود
هذا الكلام نقلًا عن قولٍ للإمام الباقر:

«بشّروا أبي بزيد بن عليّ حين ولد، فأخذ المصحف ففتحه ونظر فيه، فإذا قد خرج في أوّل السطر:

﴿إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَىٰ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُم بِأَنَّ لَهُمُ الْجَنَّةَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ وَعْدًا عَلَيْهِ حَقًّا فِي التَّوْرَاةِ وَالْإِنجِيلِ وَالْقُرْآنِ وَمَنْ أَوْفَىٰ بِعَهْدِهِ مِنَ اللَّهِ فَاسْتَبْشِرُوا بِبَيْعِكُمُ الَّذِي بَايَعْتُم بِهِ وَذَٰلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾ (التوبة: 111).

فأطبقه طبقةً، ثم فتحه فخرجَ:

﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ قُتِلُواْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمْوَٰتًا بَلْ أَحْيَآءٌ عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾ (آل عمران: 169).

فأطبقه ثم فتحه فخرج:

﴿وَفَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ عَلَى الْقَاعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا﴾ (النساء: 95).

ثم أطبقه ثم قال: عُزّيتُ والله عن هذا المولود، وإنه لمن الشهداء المرزوقين»[127].

ومما لا شكّ فيه أنّ هذا الخبر قد تمّ تلفيقه بعد مقتل زيد.

من الأمور المؤكّدة على العلاقة الراسخة بين أبي الجارود وعائلة الإمام السجّاد عليّ بن الحسين هو زواج ذلك الإمام بأمّ زيد، فقد نقل الحسين بن حمّاد أنّ زياد بن المنذر قال له: «إنّ المختار بن أبي عبيد قد اشترى أمَةً بثلاثين ألف درهم، ولمّا رآها ودقّق فيها قال لها: أدبري فأدبرت، ثم قال لها أقبلي فأقبلت، فقال: لا أعرف أحدًا أحقّ بها من عليّ بن الحسين، ثم أرسلها إلى الإمام وأصبحت أمًّا لزيد بن عليّ. والحقّ أنّ هنالك شكوكًا في صحّة هذا الخبر، فالمختار قُتِل سنة 67هـ بينما لم يولد زيدٌ قبل عام 79هـ، ولا نعرف شقيقًا آخر لزيد بن عليّ، وهذا يعني أنّ بين زواج الإمام السجّاد من أم

(127) الهارونيّ، تيسير المطالب، ص 156.

زيدٍ وولادة زيدٍ مدّة لا تقلّ عن عشرة [illegible] الأمر الذي يبدو غريبًا في ذلـ

التاريخ. وهذا الخبر ورد أيضًا في تفسير [illegible] الكوفي في إطار خبرٍ

حكائيٍّ، والراوي هنالك هو الحسين بن [illegible] وقد جاء في هذا الخبر

الحسين بن عمر ذهب إلى الحجّ بعد سنة [illegible] هناك رأى زيدًا وعمره ثلاثة

أشهر[128]. وروى أبو الجارود حادثةً مؤيّدةً بسند مجموعةٍ من رجال الزيدية

قائلًا: «إني لجالس عند أبي جعفر محمد بن عليّ الباقر عليه السلام إذ أقبل زيد

بن علي عليه السلام، فلمّا نظر إليه أبو جعفر عليه السلام وهو مُقبِل قال: هذا

سيّد من أهل بيته والطالب بأوتارهم»[129].

لقد أشرنا في بداية البحث إلى أنّ نقص المصادر الأساسيّة تمنعنا من

الإحاطة بمنظومة عقائد أبي الجارود، فما زالت المصادر الزيديّة المهمّة

مخطوطةً وبعيدةً عن متناول يد المحقّقين، وهذا الأمر يصعّبُ البحثَ في عقيدة

أبي الجارود، ولم يبقَ أمامنا إلا الروايات الكثيرة للإماميّة الاثني عشرية نقلًا

عن أبي الجارود، ولا سيّما النقل عن الإمام الباقر.

السؤال الذي يتبادر إلى ذهننا هو: هل يمكن المحقّق تصوير عقيدةٍ على

أساس الآثار المؤلّفة في العصور المُتأخّرة؟ ويزيد الأمر صعوبةً أنّ هذه الآثار

ليست من تأليف تلك الفرقة نفسها بل تعود إلى تيّارٍ مخالفٍ لها ذي عقائد

خاصّةٍ؛ ففي هذا الاتجاه عقباتٌ كثيرةٌ لأنّه لا سبيل آخر أمام الباحث لمقارنة

موضوعاته، ومن أجل حلّ هذه المُعضلة المهمّة لا بدّ من الاستعانة بآثار

الزيديّة أنفسهم.

لقد وصلت إلينا بعض رسائل الزيديّين الأولى وبلاغات دعوتهم، وهي

تُنسب إلى الأئمة الزيديّة الأوائل. لكن لا بدّ من الإشارة إلى أنّ الدراسات

---

(128) أبو القاسم فرات بن إبراهيم الكوفي، توفي في الربع الأول من القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي، ينظر: فرات بن إبراهيم الكوفي، تفسير فرات الكوفي، تحقيق محمد كاظم محمودي (طهران: وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، 1410هـ/ 1990م)، ص 200.

(129) هذه العبارة نقلها: أبو جعفر محمد بن علي بن بابويه القمي الشيخ الصدوق، أمالي الصدوق، قدّم لها محمد مهدي خرسان (النجف: المطبعة الحيدرية، 1389هـ/ 1970م)، ص 299.

الجديدة عن هذه الرسائل والدعوات قد بيّنت أنه تمّ تجديد النظر فيها في عصرٍ متأخرٍ عن الزمن الذي يُعتقد أنها أُلفت فيه.

في أي حال، ومع أخذ هذه القضية في الحسبان، فهذه الرسائل والدعوات تتضمّن قضايا مفيدةً للمقارنة بين ما ورد في النصوص الزيديّة ومصادر الإماميّة، على الرغم من قلّة هذه المضامين وجزئيّتها، وما لم تُطبع مصادر الزيديّة وتجري دراساتٌ حولها فلا سبيل آخر أمام المُحقّق لفهم العقيدة الجاروديّة، والحقّ أنّ هذا الأمل لا يزال بعيد المنال، وهذا الأمر ينطبق على تطوّر العقائد الشائعة بين عموم الزيديّة في العصور المتأخّرة كالمُطرّفيّة والمُخترِعة وسواها من التيارات والفرق.

هذه الأفكار يمكن مشاهدتها في رواية خبر الأبواء في المصادر الزيديّة، حيث اجتمع بنو هاشم في الأبواء وخطب عبد الله بن الحسن المثنّى داعيًا لابنه محمّد النفس الزكيّة، ومما قاله في خطبته: «أما بعد، يَا بني هَاشم، فَإِنَّكُم خيرة الله، وعترة رَسُوله صلى الله عَلَيْهِ وَسلم، وَبَنُو عَمه وذريته، فضلكُم الله بِالْوَحْي، وخصكم بِالنُّبُوَّةِ، وَإِن أولى النَّاس بِحِفْظ دين الله، والذب عَن حرمه من وَضعه الله بموضعكم من نبيه صلى الله عَلَيْهِ وَسلم، وَقد أَصبحت الْأمة مغصوبةً، وَالسّنة مبدلةً، وَالْأَحْكَام معطلة، فالباطل حَيّ، وَالْحق ميتٌ فابذلوا أنفسكُم فِي طَاعَة الله، واطلبوا باجتهادكم رِضَاهُ، واعتصموا بحبله من قبل أَن تهونوا بعد كرامةٍ، وتذلوا بعد عز، كَمَا ذلت بَنو إِسْرَائِيل من قبلكُمْ، وَكَانَت أحب الْخلق فِي وَقتهَا إِلَى ربكُم، فَقَالَ فيهم جلّ وَعز: ﴿كَانُوا لَا يتناهون عَن منكرٍ فَعَلُوهُ﴾. فَمن رأى مِنكُم نَفسه أَهلًا لهَذَا الْأَمر فَإنَّا نرَاهُ لَهُ أَهلًا، وَهَذِي يَدي لَهُ بِالسَّمْعِ وَالطَّاعَة، وَمن أحس من نَفسه ضعفًا، أَو خَافَ مِنْهَا وَهنًا وعجزًا فَلَا يحل لَهُ التولي على الْمُسلمين، وَلَيْسَ بأفقههم فِي الدّين، وَلَا أعلمهم بالتأويل. أَقُول قولي هَذَا وَأَسْتَغْفِر الله الْعَظِيم لي وَلكم. قَالَ: فوَاللَّه مَا رد أحدٌ كلمة غير أبي جَعْفَر عبد الله بن مُحَمَّد، فَإِنَّهُ قَالَ: أمتع الله قَوْمك بك، وَكثر فيهم مثلك، فوَاللَّه لَا يزَال فِينَا من يسمو إِلَى الْخَيْر، ويرجى لدفع الضيم، مَا أبقاك الله لنا وَشد بك أزرنا. فَقَالُوا لعبد الله: أَنْت شيخ بني هَاشم

وأقعدهم، فامدد يدك حَتّى نُبايِعك؛ فَقَالَ: مَا أفعل ذلك، وَلَكِن هَذَا ابْنِي محمدٌ فَبَايِعُوهُ»[130].

وقد نقلت مصادر عدّة تفاصيل اجتماع الأبواء على نحو متفاوت، وباستثناء المصادر الزيديّة لم يذكر أيّ مصدر خبر حضور الإمام الصادق عليه السلام في هذا الاجتماع، أو أنهم قالوا إنه قد حضر وقال إنّ الحكمَ سيكون للعبّاسيّين[131].

خامسًا: أبو الجارود زياد بن المنذر وأهمّيّته

بعد فشل حركة زيد بن عليّ بن الحسين وشهادته (122هـ) استمرّ أنصاره في نشاطهم العلميّ في الكوفة، حيث دوّن أحد تلامذته، وهو أبو خالد

(130) أبو سعد منصور بن الحسين الآبي، **نثر الدر في المحاضرات**، تحقيق محمد علي قرنة (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1980)، ج 1، ص 372.

(131) ورد في: ابن سمكة، ص 385-386، عن عمر بن شبّة بسنده، خبر مشابه عن اجتماع الأبواء، باستثناء أنّه قد عُقد في موسم الحجّ في مكّة، من دون الإشارة إلى تاريخ ذلك، لكن يُرجّح أنّه كان قبل تاريخ 129هـ وذلك لأنّ إبراهيم الإمام كان حاضرًا في الاجتماع. وقد ورد في هذا الخبر عن عمر بن شبة قال: سمعت عيسى بن عبد الله قال: حدثني أبي قال: وافينا مكة، وعلينا عبد الواحد بن سليمان بن عبد الملك أميرًا على الحج، فجاء رسول عبد الله بن حسن إلى جعفر بن محمد، فأرسلني أبي لأنظر ما اجتمعوا له. فأرسل جعفر الأرقط محمد بن عبد الله بن علي لذلك، قال: فجئتهم فوجدت عبد الله بن حسن وإبراهيم والمنصور ابني محمد بن علي بن عبد الله بن عباس وجماعة من بني هاشم، ووجدت محمد بن عبد الله بن حسن قائمًا يصلي على طنفسة رحل مثنية، فقلت: أرسلني أبي يسألكم لأي شيء اجتمعتم؟ فقال عبد الله بن حسن: اجتمعنا لنبايع للمهدي محمد بن عبد الله بن حسن. قال: فإنّا على ذلك إذ دخل داخل فالتقم أذن إبراهيم بن محمد بن علي فسارّه مليًا، فأقبل عليهم إبراهيم فقال: لا أرى، أبا محمد جعفر بن محمد بن علي حضر، ولا أرى وجوه شيعتكم، فلو انصرفنا في هذا العام واجتمعنا قابلًا. ثم نهض قائمًا وقمنا معه، وإذا الذي سارّه قال له: أتبايع هذا الفتى وشيعتك بخراسان يدعون إليك؟».

وسارت هذه الوقائع لمصلحة العباسيين. ففي كتاب الكافي ورد أنّ الإمام الصادق كان في مكّة آنذاك، وهناك ذهب إليه مجموعة من المعتزلة من جملتهم عمرو بن عبيد وواصل بن عطاء ودعوه لمبايعة محمّد النفس الزكيّة، لكنّ الإمام الصادق أقنعهم بخطأ رأيهم من خلال طرح أسئلة فقهيّة عليهم، ثم أقبل على عمرو بن عبيد فقال له: «اتق الله وأنتم أيها الرهط فاتقوا الله، فإن أبي حدثني وكان خير أهل الأرض وأعلمهم بكتاب الله عز وجل وسنة نبيه صلى الله عليه وآله: أن رسول الله صلى الله عليه وآله قال: من ضرب الناس بسيفه ودعاهم إلى نفسه وفي المسلمين من هو أعلم منه فهو ضال متكلّف». ينظر: أبو جعفر محمّد بن يعقوب الكلينيّ، الكافي، تحقيق علي أكبر غفاري (طهران: دار الكتب الإسلاميّة، 1365ش/ 1986م)، ج 5، ص 23-27.

الواسطيّ، مجموعةً من الأحاديث التي سمعها بنفسه عن زيد بن عليّ، وصنّف أول متون الأحاديث الزيديّة، ولعلّ تعدّد رواة الحديث عن الواسطيّ هو السبب وراء تلك الروايات المتعددة لهذا المتن. من أهمّ تلامذة الواسطيّ الحسين بن علوان الكوفيّ، والذي كان واسطة مهمّةً في رواية كتب زيد بن عليّ، ونقلها العالِم والمحدّث الزيديّ المشهور أحمد بن عيسى بن زيد بن عليّ بن الحسين (ت. 247هـ).

ومن مشاهير رواة زيد بن عليّ إبراهيم بن الزبرقان، والذي كان لأسلوب روايته قيمةٌ تماثل عمل الحسين بن علوان، على الرغم من أنّ المتاح اليوم هو فقط تحرير كتاب زيد بن عليّ برواية عبد العزيز بن إسحاق المشهور بابن البقّال، والذي نقل كتاب زيد برواية عليّ بن محمّد النّخعي عن سليمان بن إبراهيم المحاربيّ عن نصر بن مزاحمٍ عن إبراهيم بن الزبرقان.

ما لا شكّ فيه أنّ أحد هؤلاء المحدّثين الزيديّين المشهورين الذين أدّوا دورًا مهمًّا في تدوين أوائل مصنّفات الحديث هو أبو الجارود زياد بن المنذر الخارفي[132].

إنّ أهمّ الأخبار المتوافرة عن الجاروديّة في الآثار الكلاميّة وكتب المِلَل والنِّحل هي تلك المعلومات التي أوردها سعد بن عبد الله الأشعريّ (ت. 299 أو 301هـ) في كتاب **المقالات والفِرق**[133]، والتي وردت أيضًا مع ما فيها من نقص في كتاب **فِرق الشيعة** المنسوب إلى الحسن بن موسى النوبختي[134].

---

(132) وردت أشكال عدّة في منابع نسب أبي الجارود من جملة ذلك: الحوفي. ينظر: ابن داوود الحلّي، كتاب الرجال، تحقيق محمد صادق آل بحر العلوم (النجف: المطبعة الحيدرية، 1972)، ص 246، والحرقيّ والخارقيّ، ينظر: المرجع نفسه، وهي في مجملها تصحيف لكلمة الخارفيّ، لأنّ أبا الجارود ينتمي إلى فرع خارف من قبيلة همدان، ينظر: عبد الكريم بن محمّد السمعانيّ، الأنساب، تحقيق عبد الله عمر البارودي (بيروت: دار الجنان، 1408هـ/ 1988م)، ج 2، ص 305.

(133) سعد بن عبد الله الأشعري القمي، المقالات والفرق، تحقيق محمد جواد مشكور (طهران: المطبعة الحيدرية، 1341ش/ 1963م) ص 71-73.

(134) ينظر: الحسن بن موسى النوبختي، فرق الشيعة، تحقيق: هبة الدين الشهرستاني (بيروت: منشورات الرضا، 1433هـ/ 2012م)، ص 54-58.

يعتقد الجارودية أنّ النبيّ صلّى الله عليه وسلم قد عيّنَ عليّ بن أبي طالب (ع) إمامًا بذكر أوصافه فقط دون التصريح باسمه. ويرى الجارودية أنّ هذه الأوصاف لا تنطبق إلا على عليّ، ولهذا فإن الجارودية ترى أن عدم قبول عليّ ورفض اختياره إمامًا بعد النبي يؤدي إلى الكفر والضلال، كما يعتقد الجارودية أنّ هناك نصًّا مشابهًا على الإمامين الحسن والحسين (ع).

ويعتقد الجارودية أنّه لا يوجد نصٌّ على إمامة أيّ علويّ آخر بعد هؤلاء الثلاثة، لكنّهم قصروا الإمامة على أبناء الإمام الحسن والإمام الحسين (ع). كما يرى الجارودية، كبقية الزيديّة، أنّ أيّ علويّ صحيح النسب من أبناء الإمامين الحسن والحسين، إذا كان عالمًا وزاهدًا وشجاعًا، ثم قام ودعا الناس لمؤازرته فسوف يكون إمامًا. ويُكمِل أبو عيسى الورّاق تقريره بالحديث عن آراء الجاروديّة عن المهدويّة، ويجعلها في ثلاث طوائف:

الأولى: هم الأشخاص المؤمنون بالمهدويّة ورجعة محمّد بن عبد الله النفس الزكيّة (ت. 145هـ). والثانية: هم المؤمنون بمهدويّة محمّد بن قاسم

يشابه التقرير الأخير كثيرًا مع رواية مؤلّف كتاب **أصول النِّحَل** عن الجاروديّة، ينظر: عبد الله بن محمد الناشئ الأكبر (293هـ)، **مسائل الإمامة ومقتطفات من الكتاب الأوسط في المقالات**، تحقيق يوسف فان إس (بيروت/ فيسبادن: فرانتس شتاينر، 1971)، ص 42-43، ويبدو أنّه من تأليف جعفر بن حرب (ت. 236هـ). للتعرّف إلى كتاب **الإمامة** ومؤلّفه المُحتمَل، ينظر: Wilfred Madelung, «Fruhe Mu'tazilitische Haresiographie: Das Kitab Al-Usul des Ga'far b. Harb?,» *Der Islam*, vol. 57, no. 2 (1980), pp. 220-236.

وتقرير جعفر بن حرب منقول عن جمع من مشايخ الشيعة، وهناك تقارير أخرى عن هذه الفرقة نقلها أبو القاسم البلخي (ت. 185هـ) في **كتاب المقالات**، وقد وردت أيضًا في هذه المصادر الخمسة وهي: أبو الحسن عبد الجبّار بن أحمد عبد الجبّار، **المغني في أبواب التوحيد والعدل**، تحقيق محمد نبها (بيروت: دار الكتب العلمية، 2011م)، ج 20، القسم 2، ص 184-185؛ أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلّين**، تحقيق هلموت ريتر (فيسبادن: فرانتس شتاينر، 1400هـ/ 1980م)، ص 66-67؛ أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي، **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، تحقيق محمد إبراهيم نصر وعبد الرحمن عميرة (بيروت: دار الجيل، 1405هـ/ 1985م)، ج 5، ص 3؛ ابن المرتضى، ص 57؛ أبو سعيد نشوان الحميري، **الحور العين**، تحقيق كمال مصطفى (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1948)، ص 155-156، وقد نقل تقرير البلخي نفسه.

ومن بين هذه التقارير الخمسة تبدو رواية ابن المرتضى أكثر أهمية على الرغم من اختصارها، وذلك بسبب اشتمالها على بعض الجزئيات التي لم ترد في بقية المصادر.

الطالقانيّ (ت. 219هـ)، والثالثة: هم الذين يرون أنّ يحيى بن عمر قائمٌ، وينتظرون رجعته[135]. وفي تقريره أشار أبو القاسم البلخيّ، نقلًا عن مصدرٍ يُحتمل أن يكون هو الورّاق، إلى عقيدة أبي الجارود عن الرجعة، على الرغم من أنّ بعض أصحابه لا يعتقدون ذلك[136]. وهناك تقريرٌ مستقلٌّ في الظاهر عن الجاروديّة ورد في كتاب **أصول النِّحل**، ومن المحتمل أنه مأخوذٌ من مصدرٍ مشتركٍ نقل منه سعد بن عبد الله الأشعريّ تقريره عن الجاروديّة[137]. إنّ تقرير كتاب **أصول النِّحل** مع توصيف الجاروديّة في كتاب سعد بن عبد الله الأشعريّ له نظائر وأشباه، وبغضّ النظر عن بعض الجزئيّات، يمكن القول إنّ أفكار سعد بن عبد الله هي تفصيلٌ لخبر **أصول النِّحل**[138]. وقد ورد في كتاب **أصول النِّحل** أن مصدر الخبر هو جماعةٌ من مشايخ الشيعة وعلمائهم. وعلى الرغم من أنّ سعد بن عبد الله الأشعريّ لم يصرّح أو يشر إلى أنّ موضوعاته عن الجاروديّة قد استقاها من مصدرٍ قديم، فإن كيفية تقريره تدلّ على أنه أخذه من ذلك المصدر. وقد ذكر مادلونغ أنّ هذا الأثر القديم ليس إلا كتاب: **اختلاف الناس في الإمامة** لهشام بن الحكم (ت. 179هـ)، لكنّ هنالك شواهد في كتاب سعدِ بن عبد الله تدلّ على أنه استفاد من كتاب في المِلل والنِّحَل ليونس بن عبد الرحمن القمّي (ت. 209هـ).

---

(135) نقل بقيّة مؤلّفي كتب المِلل والنِّحَل هذه القضايا بشكل متفاوت، ومنهم: عبد القاهر بن طاهر البغداديّ، **الفَرْق بين الفِرَق**، تحقيق محمد عثمان الخشت (القاهرة: مكتبة ابن سينا، 1409هـ/ 1988م)، ص 30-32؛ مرتضى بن قاسم داعي حسني رازي (منسوب)، **تبصرة العوام في معرفة مقالات الأنام**، تحقيق عباس إقبال الآشتياني (طهران: أساطير، 1364ش)، ص 185-186؛ محمد بن عبد الكريم الشهرستانيّ، **الملل والنِّحل**، تحقيق عبد العزيز محمد الوكيل (القاهرة: مؤسسة الحلبي، 1387هـ/ 1968م)، ج 1، ص 157-159. ونقلًا عن أبي عيسى الورّاق، تحدّث المسعوديّ باختصار، في: المسعودي، ج 4، ص 45، عن الجاروديّة وعقيدتهم في تحديد الأئمة من أبناء الإمام الحسن والإمام الحسين عليهما السلام. وممّن تناولوا هذه المسألة الحِميريّ، في: الحميري، ص 156-157، وذلك بعد نقل رواية أبي عيسى الورّاق عن طريق أبي القاسم البلخيّ عن الفرقة الحسينية (أتباع القاسم بن عليّ العيانيّ المتوفى عام 393هـ)، وقد عدّ الحميريّ أتباع العياني شعبة من الجاروديّة بسبب اعتقادهم بالرجعة، لكن هذه النحلة لا ترتبط بالجاروديّة.

(136) عبد الجبار، ج 20، القسم 2، ص 185.

(137) الناشئ الأكبر، ص 42-43.

(138) الأشعري، ص 71-72.

تتّسم المعلومات الواردة عن أبي الجارود في مصادر أعلام الإمامية بقلّتها، ولعلّ محمّد بن عمر الكشّيّ (القرن الرابع) في رجال الإماميّة ممّن عرض معلوماتٍ عن أبي الجارود، فقد ذكر الكشّي[139] أنّ أبا الجارود كان مشهورًا بلقب «سَرحُوب»، وسرحوب تبعًا للكشّي يعني الشيطان الأعمى والساكن في البحر. وقيل إنّ هذا اللقب أطلقه عليه الإمام الباقر (ع). كما عرض الكشّي رواياتٍ عن ذمّ أبي الجارود نقلًا عن الإمام الصادق (ع).

أما النجاشيّ (ت. 450هـ) فقد أورد معلوماتٍ أدقّ عن أبي الجارود، وذكر أنّ لقبه هو الهمدانيّ الخارفيّ. وفي خبرٍ منقولٍ عن محمّدٍ بن سنان عن أبي الجارود، ذكر النجاشيّ أنّ أبا الجارود كان أعمى منذ ولادته[140]. وعدّ النجاشي أبا الجارود من أئمّة الكوفة، وقال إنّه كان من تلاميذ أبي جعفرٍ محمّدٍ بن عليّ (ع).

لقد كان أبو الجارود من جملة أنصار زيد بن عليّ عند قيامه في سنة 122هـ الأمر الذي يدلّ على تغيير عقيدة أبي الجارود من الإمامية إلى الزيديّة. أمّا تاريخ ولادة أبي الجارود ووفاته فلم يردا في المصادر، لكن مع أخذ تاريخ وفاة بعض شيوخه في الحسبان، كالحسن البصريّ (ت. 110هـ)، وأصبغ بن نباتة (ت. في النصف الأول من القرن الثاني) وأبي بردة بريد بن عبد الله الأشعري (ت. في النصف الأول من القرن الثاني)، فإنّ تاريخ ولادته يمكن أن يكون قبل عام 80هـ. وقد نقل أبو الجارود عن الصحابيّ أبي الطفيل عامر بن واثلة (ت. 100 أو 110هـ) روايةً، ولعلّ هذه الرواية قد جعلت

(139) أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي، اختيار معرفة الرجال المعروف برجال الكشي، تحقيق جواد القيومي الأصفهاني (قم: مؤسسة النشر الإسلامي، 1384ش/1420هـ)، ص 199.

(140) النجاشي، ص 170.

الشيخ الطوسيّ يُدرجه في زمرة التابعين[141]. وأشار الشيخ الطوسي[142] (ت. 460هـ) إلى كتابين ينسبان إلى أبي الجارود وهما: **الأصل**، وكتاب **التفسير عن أبي جعفرٍ الباقر عليه السلام**، بينما اكتفى النجاشيّ بذكر كتاب **تفسير القرآن برواية عن الإمام الباقر عليه السلام**[143].

هذه المجموعة من الروايات التفسيريّة كانت مشهورة، وقد أشار إليها أيضًا ابن النديم[144]. وقد أورد النجاشيّ والشيخ الطوسي[145] سلسلة إسناد مشابهة تقريبًا في رواية تفسير أبي الجارود[146]. وقام أبو الجارود في هذا التفسير بجمع رواياتٍ تفسيريّة للإمام الباقر (ع)[147].

---

(141) Wilferd Madelung, «Bemerkungen zur imamitischen Firaq- Literatur,» *Der islam*, vol. 43, no. 1-2 (1967), pp. 37-52.

وفقًا لتقرير مؤلّف كتاب **أصول النِّحَل**، ينظر: الناشئ الأكبر، ص 42-43، فإنّ الجارودية يعتقدون وجود نصّ للنبيّ على إمامة عليّ والحسن والحسين (ع)، أمّا بعد هؤلاء الثلاثة فهم ينكرون وجود نصّ على الإمامة الفرديّة، ويعتقدون أنّ الإمامة لن تخرج عن أبناء فاطمة (ع). والشرط الوحيد للجاروديّة على قبول دعوى الإمامة هو الخروج والقيام، وهم يتبرّؤون من الخليفتين الأوّلين، بل يكفّرونهما بذريعة تنحيتهما للإمام عليّ وغصب الخلافة. ويرى أبو الجارود أنّ الإمام لديه علم بكلّ ما تحتاج إليه الأمّة، وأنّ العلويّين جميعًا مستعدّون لامتلاك العلم، وبمجرّد وصولهم إلى سنّ البلوغ فإنّهم يمتلكون هذه الفضيلة. ويؤمن أبو الجارود بإلهام الإمام، وكان يقول: إنّ العلوم اللازمة لمواجهة الحوادث الجديدة إنّما تُلهَم للإمام.

(142) أبو جعفر محمّد بن الحسن الطوسيّ، **فهرس كتب الشيعة وأصولهم وأسماء المصنّفين وأصحاب الأصول**، تحقيق عبدالعزيز الطباطبائي (قم: مكتبة المحقّق الطباطبائي، 1420هـ)، ص 203-204.

(143) النجاشيّ، ص 170.

(144) أبو الفرج محمد بن أبي يعقوب بن النديم، **الفهرست**، تحقيق رضا تجدّد (طهران: نشرة المحقق، 1391هـ/ 1971م)، ص 36.

(145) الطوسيّ، **فهرس كتب الشيعة**، ص 203-204.

(146) المدرسيّ الطباطبائيّ، الدفتر 1، ص 164-166.

(147) روى أحمد بن محمّد بن سعيد المشهور بابن عُقدة (ت. 333هـ) تفسير أبي الجارود عن جعفر بن عبد الله المحمّدي (كان حيًا عام 268هـ) برواية عن أبي سهل كثير بن عيّاش القطّان، تلميذ أبي الجارود. وردت في تفسير علي بن إبراهيم القمّي (كان حيًا عام 307هـ)، في: علي بن إبراهيم القمّي، **تفسير علي بن إبراهيم القمّي** (قم: مؤسسة الإمام المهدي، 1435هـ) روايات عدّة عن أبي الجارود مع سلسلة إسناد الطوسيّ والنجاشيّ، في: المرجع نفسه، ج 1، ص 110، 206، 230، 270، وفي مواضع متعدّدة أخرى نقلت موضوعات من تفسير أبي الجارود مع الاكتفاء بذكر عبارة «وفي رواية أبي الجارود»، ينظر: =

وفي كتاب رأب الصدع لأحمد بن عيسى بن زيد نُقلت رواياتٌ كثيرةٌ من الكتاب الأصليّ لأبي الجارود مع إسنادٍ مختلفٍ، والحقّ أنّ القسم الأعظم لهذه الروايات منقول عن الإمام الباقر (ع)، ومعظم الروايات المنقولة عن أبي الجارود هي من طريق محمّد بن بكر الأرحبي. وقد كان أبو خالد عمرو بن خالد الواسطيّ (ت. 250هـ)، راوي كتاب **المجموع الحديثيّ والفقهيّ** لزيد بن عليّ من أصحاب أبي الجارود الزيديّين.

إنّ عدم الحصول على مؤلّفات أبي الجارود نفسه يجعل الكلام عن عقائده ونظراته أمرًا صعبًا، فالأقوال المنقولة عنه في المصادر اللاحقة عبارةٌ عن مختاراتٍ من أحاديثه. وما يثير العجب حقًّا هو أنّ مصادر الزيديّة، على حدّ علمنا، أغفلت الإشارة إلى عقائد الجاروديّة بشكلٍ جليٍّ، علاوةً على ذلك فإنّ فرقة الزيديّة تشعّبت وتعدّدت بحسب اجتهادات أئمتها، وتطابقت في بعض الأمور مع أفكار الإماميّة والمعتزلة، فعلى سبيل المثال كان الإمام القاسم بن إبراهيم الرسيّ (ت. 246هـ) يقول: إن النبيّ قد جعل عليّ بن أبي طالبٍ وصيًّا له، ولهذا فله الأفضليّة، وقد جاء ذلك في رسالته **تثبيت الإمامة** حيث يقول: "وبانت الأوصياء من الأئمّة بما خصّها الله به من التسمية، وبما كان يُعرف لها

= المرجع نفسه، ص 127، 205، 232، 250، 278، 282، 305، 359؛ المرجع نفسه، ج 2، ص 14، 20، 168. ويبدو أنّ هذه الروايات قد أضافها إلى التفسير أبو الفضل العبّاس بن محمّد بن القاسم بن حمزة بن موسى بن جعفر، تلميذ القمّي. وقد أورد عليّ بن إبراهيم القمّي نقلًا عن أبيه إبراهيم بن هاشم القمّيّ خبرًا عن أبي الجارود عن طريق صفوان بن يحيى البجليّ (ت. 210هـ)، وخبرًا كذلك عن طريق ظريف بن ناصح برواية عن عبد الصمد بن بشير عن أبي الجارود، ينظر: المرجع نفسه، ج 1، ص 117-215.

وفي تفسير **فرات الكوفي**، ص 79، 119، 151، 186، 246، 277، 347، 419، 534، نقلت عن أبي الجارود روايات تفسيريّة ذات سلسلة إسناد متفاوتة، وتدلّ على تداول روايات تفسيريّة لأبي الجارود بين المحافل الإماميّة الزيديّة في الكوفة.

إنّ الروايات التفسيريّة لأبي الجارود تتضمّن بعض آرائه، وقد نقل أبو الجارود روايات عن مخالفته للمعتزلة ونظرياتهم. ينظر: المرجع نفسه، ج 1، ص 206، 232، 233.

من سمات تفسير أبي الجارود اهتمامه بأسباب النزول، ينظر: المرجع نفسه، ج 1، ص 391؛ المرجع نفسه، ج 2، ص 29.

للمزيد عن تفسير أبي الجارود، ينظر: جرّار، ص 33-34؛ Hossein Modarressi, *Tradition and Survival: A Bibliographical Survey of Early Shi'ite Literature* (Oxford: Oneworld, 2003), vol. 1, pp. 122-123.

عند رسلها من المنزلة، وما كانت الرُّسل تنبّئها به من أقوال التفضلة كنحو ما جاء في عليٍّ عليه السلام [...] مع ما يكون عند الأوصياء من علم حوادث الأشياء»[148].

وهذا نصّ فيه تسمية ووصف، وهذا يثبت آيات القرآن على أساس تأويل القاسم بن إبراهيم. إنّ الإمام يمكن معرفته بسمتين: الأولى القرابة إلى النبيّ، حيث إنّ القاسم بن إبراهيم لم يحدّد هذه القرابة بفرعٍ من فروع عائلة النبيّ، والثانية: كمال علم الإمام. ولم يشترط القاسم الخروج والقيام بالسيف للإمامة، على الرغم من أنّ مفهوم الهجرة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر شرطان مذكوران لدى القاسم، وهما يتطابقان مع القيام بالسيف[149].

وفي ردٍّ للقاسم بن إبراهيم على الرافضة أنكر كلّيًا فكرة الإلهام والعلم اللدنّيّ، وفي هذه الرسالة تمّ انتقاد الأفكار الإماميّة ورفضها في الإيمان بالنصّ والنَّسَق (توالي الأئمّة) لأتباع الإمام الشيعيّ العاشر عليٍّ بن محمّد الهادي (ت. 254 هـ)، لكنه لم يُشِر قطّ إلى الجارودية، على الرغم من وجود شكوك حقيقية في [illegible] هذه الرسالة للرسّيّ.

سمّى الرسّيّ رسالته: **الردّ على الرافضة من أصحاب الغلو**، وأظهر أنّ قصده من الغلوّ هو هؤلاء الشيعة الذين يعتقدون بالرجعة أو الألوهيّة، ومن ثم أولئك القائلين بالعلم اللدنّيّ. لكن مادلونغ شكّك في نسبة هذه الرسالة إلى القاسم بن إبراهيم، ورأى أنّها من تأليف أحد أبنائه، وتبعًا لذلك يمكن أن نعدّ آراء الجاروديّة قريبةً من الإماميّة والتي تتباين عن آراء القاسم بن إبراهيم. وعلى

---

(148) ينظر: يحيى بن الحسين ابن القاسم الرسي (الهادي إلى الحق)، «رسالة تثبيت الإمامة»، في: يحيى بن الحسين ابن القاسم الرسي (الهادي إلى الحق)، **مجموع كتب ورسائل الإمام القاسم بن إبراهيم الرسّيّ** (169-246هـ)، دراسة وتحقيق عبد الكريم أحمد الخدنان (صنعاء: دار الحكمة اليمانية للتجارة والتوكيلات العامة، 1422هـ/ 2001م)، ج 2، ص 131-166.

(149) لم تُبحث قط مسألة الإمامة وشروطها وآراء علماء الزيديّة فيها وتطوّرها التاريخي، والحقّ أنّ جزءًا من ذلك يعود إلى عدم توافر متون الزيديّة، وقد أشار مادلونغ في سياق بحثه لآراء القاسم بن إبراهيم [illegible] أئمة الزيديّة وجمودهم في القرن الثالث، أي في أثناء حياة القاسم Madelung, *Der Imam Al-*[illegible]

الرغم من ذلك فإنّ القاسم بن إبراهيم لم يخرج الجاروديّة

وفي الحقيقة كان موضوعه وسطًا بين البتريّة والجاروديّة في اسم الرافضة،

كانت عقائده تتباين عن زيديّة الكوفة، وفي أكثر الأحيان

بعلماء المدينة المنوّرة، ولعلّ السبب في ذلك يعود إلى تأثره، حيث ترعرع وتعلّم.

أمّا عن النظام الكلاميّ للزيديّة فمعظم الآراء تذهب إلى أنّهم كانوا من

أتباع المعتزلة، وأمّا المتون الكلامية للزيديّة، ولا سيّما آثار القاسم بن إبراهيم

الرسّيّ والهادي إلى الحقّ، فلا تبدو فيها ملامح صريحةٌ من التأثّر بالمعتزلة[150].

إنّ الرسائل الكلاميّة المذكورة متباينة عن الكتب المعروفة والموجودة لدى

المعتزلة، حتّى من حيث أسلوب البيان، لكنّها تتماثل مع النظام الكلاميّ

للمعتزلة في المسائل التي تمّ بحثها فحسب[151].

إنّ يحيى بن الحسين الهادي إلى الحقّ (ت. 298هـ) مؤسّس الدولة

الزيديّة الهادويّة في اليمن، وهو حفيد القاسم بن إبراهيم الرسّيّ، يعدّ أكثر

قربًا إلى الجاروديّة من الناحية الفكريّة. ويرى الهادي إلى الحقّ أنّ عليّ بن

أبي طالب هو وصيّ النبيّ وخليفة رسول ربّ العالمين، وهو وزير الدين

وقاضيه، وهو أحقُّ الناس بخلافة رسول الله صلّى الله عليه وسلّم، وأفضلُ

---

(150) كتب حسن أنصاري بحثًا عن العصور المختلفة لعلاقات الزيديّة مع المعتزلة، ويعتقد أن الزيديّة تأثّروا بالنظام الكلاميّ للمعتزلة، ينظر: حسن أنصاري، بررسيهاى تاريخى در حوزه اسلام وتشيع (دراسات تاريخيّة في حوزة الإسلام والتشيّع) (90 مقالة وملاحظة) (طهران: مكتبة ومتحف ومركز مستندات مجلس الشورى الإسلامي، 1390ش/2011م)، ص 195-206؛ حسن أنصاري، «تاريخچه مناسبات اعتقادى و كلامى زيديان و معتزليان» («تاريخ العلاقات العقائديّة بين الزيدية والمعتزلة»)، موقع الكُتّاب، في: https://ansari.katehan.com/post/1563

(151) هذه الملاحظة أكّد عليها حُميدان بن يحيى القاسمي في آثاره المختلفة، وقد نشرها في: حُميدان بن يحيى القاسمي، مجموع حميدان: بيان الإشكال فيما حكي عن المهديّ من الأقوال، تحقيق أحمد علي الحمري وهادي حسن هادي (صعدة: مركز أهل البيت للدراسات الإسلاميّة، 1424هـ/2003م). ولمعرفة المزيد من التفاصيل ينظر: حسن أنصاري، «الاتجاه الثالث، العودة إلى الأصول، الاتجاه الزيديّ في العقائد الكلاميّة بين النظامين الفكريّين المعتزلي والمطرفي»، في: أنصاري، دراسات تاريخيّة في حوزة الإسلام والتشيّع، ص 179-194؛ حسن أنصاري، «زيديه در تقابل با معتزله: از قاضي جعفر بن عبد السلام درباره امامت» («الزيديّة في مقابل المعتزلة: دحض القاضي جعفر بن عبد السلام عن الإمامة»)، موقع الكُتّاب، في: https://ansari.katehan.com/archive/1886

الخلق من بعده. كما يعتقد الهادي أنّ خلافتي أبي بكرٍ وعمر بن الخطاب غير صحيحتين، وأنّ الإمامة تصحّ في أبناء فاطمة عليها السلام[152].

والحقيقة أنّ الهادي إلى الحقّ لم يورد الإمام زيد العابدين وابنه الباقر في قائمة الأئمّة، كما أنّ الزيديّة أيضًا يغفلون اسم الإمام زين العابدين من تلك القائمة.

لقد بيّن الهادي إلى الحقّ في رسالة كتاب فيه معرفة الله من العدل والتوحيد وتصديق الوعد والوعيد، وإثبات النبوة والإمامة في النبي و آله[153].

---

(152) أشار عليّ بن محمّد بن عبيد الله العبّاسيّ العلويّ إلى الحكم لدى الهادي إلى الحقّ بنحو عام، بعد نقل حديث الثقلين والبحث عن لزوم اتّباع الأمّة لأهل بيت النبي (صلى الله عليه وسلم) ويقول: «فخالفتِ الأمّةُ نبيَّها في ذلك حسدًا منها لأهل بيت نبيّها، فقدّموا غيرهم وآثروهم عليهم وطلبوا العلم من سواهم، واتّبعوا أهواءهم وكفروا بربهم ونقضوا كتاب الله، خالفهم [illegible] في دينهم [illegible] والهوى خلافًا لله ولرسوله وحسدًا لأهل بيت النبوّة» ينظر: عليّ بن محمّد بن عبيد الله العبّاسيّ العلويّ، سيرة الهادي إلى الحق يحيى بن الحسين عليه وآله السلام، تحقيق سهيل زكّار (بيروت: دار الفكر، 1401هـ/1981م)، ص 27. وعلى الرغم من عدم ذكر أبي بكر وعمر صراحةً في هذه العبارات، فمن الواضح أنّ خلافتهما غير جائزة بحسب رأي هذا العالم. [illegible] راجع: أحمد بن موسى الطبريّ، مجالس الطبريّ، تحقيق عبد الله بن حمود العزيّ (صعدة: مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية، 1422هـ/2001م)، ص 43-44، 75-33. كما ورد في كتاب المنير «خرج القاسم بن إبراهيم في غربي مصر [...] قال له بعضهم: ما تقول في أبي بكر وعمر؟ [illegible] أمّ صدّيقة بنت صدّيق ماتت وهي عليهما غاضبة، ونحن نغضب لغضبها» ينظر: أحمد بن موسى الطبري، المنير على مذهب الإمام الهادي إلى الحقّ يحيى بن الحسين عليهما السلام، تحقيق علي سراج الدين عدلان (صعدة: مركز أهل البيت (ع) للدراسات الإسلامية، 1421هـ/2000م)، ص 141.

ويكتب العبّاسيّ بعد ذكر بعض الأوصاف العامة للعلم والتقوى والشجاعة شروطًا للإمام في الفكر الزيديّ: «فمن كانت هذه صفته من أهل بيت رسول الله صلى الله عليه وآله من ولد الحسن والحسين (ع) فهو الإمام والمفترضة طاعته، الواجب على الأمة نصرته [illegible] لهم القيام معه، فمن جلس منهم في بيته وأغلق عليه بابه وأرخى عليه ستره، وجرت عليه أحكام الظالمين، ولم يغيّر في نفسه إذا ظلم، ولم يأمر بمعروف ولم ينه عن منكر، وأخذ مع ذلك [illegible] الطيّبات، ولبس بها ليّن الثياب، والفقراء والمساكين [illegible] خائفين مقهورين مقصورين [illegible] فمن كان على هذه الصفة فليس بإمام حقّ ولكنه إمام هوى وفتنة» ينظر: العلوي، ص 22-23. وهذه العبارات أوردها استكمالًا لأحاديث في تأييد أقواله هذه.

(153) طبعت في: رسائل العدل والتوحيد، تحقيق محمّد عمارة (القاهرة: دار الهلال، 1971)، ج 2، ص 74-79.

وفي أثناء ذكر الأئمة الزيديّة المُحقّين [illegible] شروط الإمامة، بيّن تلك العقيدة المقبولة في سنّة الزيديّة، وجعل القيام والخروج من شروط الإمامة. وفي فهرس له عن أئمة الزيديّة السابقين له أغفلَ ذكرَ الإمام السجّاد (ع)[154].

يعتقد الهادي إلى الحقّ بالقيام، والأوصياء لديه يحملون عِلْم الأنبياء وعلى درايةٍ بأسرارهم، ويرى أنّ العلوم الموجودة لدى الأئمة لا يمكن العثور عليها لدى أيِ شخصٍ من أهل زمانهم، والحقّ أن هذه العقيدة تميّز الجارودية من سواها من طوائف الزيديّة كما رأينا.

سادسًا: القاسم بن إبراهيم الرسّيّ ودوره في تكوين علم الكلام وعلم الفقه الزيديَّيْن

أشرنا سابقًا إلى أنّ الكوفة شهدت تدوين أوّل مؤلفات أحاديث الزيديّة؛ ففي مذهب الزيديّة، كما في باقي المدارس الفقهيّة، يبدو أنَّ تدوين الآثار الفقهيّة هو المرحلة التالية لتدوين مجموعات الأحاديث.

ولعلّ الشخصيّة المرموقة التي أدّت دورًا مهمًّا في تدوين الفقه الزيديّ في القرن الثالث هي العالم الفقيه والمتكلّم الزيديّ في ذلك القرن أبي محمّد

---

(154) تناول كذلك الهادي إلى الحقّ مسألة الإمامة، في: يحيى بن الحسين بن القاسم الرسي (الهادي إلى الحقّ)، **الأحكام في الحلال والحرام**، جمعه عليّ بن أحمد بن أبي حريصة (صعدة: مكتبة التراث الإسلامي، 1420هـ/ 1999م)، ولم يورد أيّ إشارة إلى الإمام السجّاد، وقد تحدّث الهادي بن إبراهيم الوزير (ت. 822هـ) صراحة عن عدم إمامة السجّاد لدى الزيديّة وذلك في: الهادي بن إبراهيم الوزير، هداية الراغبين **إلى مذهب العترة الطاهرين**، تحقيق عبد الرقيب بن مطهر محمّد حجر (صعدة: مركز أهل البيت للدراسات الإسلامية، 1423هـ/ 2002م)، ص 166، ويبدو جليًّا من سياق أقوال ابن [illegible] في كتاب **نقض الإشهاد** للمؤلّف أبي زيد العلويّ الذي طبعه المدرسي، في: حسين المدرسي [illegible]، **مكتب در فرايند تكامل، نظرى بر تطور مبانى فكرى تشيع در سه قرن نخستين** (مدرسة في [illegible] التكامل، **نظرة في تطور الأسس الفكرية للإمامة في القرون الهجرية الثلاثة الأولى**)، ترجمة هاشم [illegible] (طهران: منشورات كوير، 1393ش)، ص 210-211، البند العاشر، أن أبا زيد العلوي [illegible] لا يقبل إمامة السجّاد. لمعرفة المزيد من آراء الزيديّة عن إمامة السجّاد يُنظر أيضًا: [illegible] محمّد بن منصور المؤيّدي، **التحف شرح الزلف** (صنعاء: مكتبة بدر، 1417هـ/ 1997م)، ص 3 فما يليها. وفيه يؤكّد على تلك الآراء سالفة الذكر في العقيدة الزيديّة.

القاسم بن إبراهيم بن إسماعيل بن إبراهيم بن الحسن بن الحسن بن عليّ بن أبي طالبٍ العلويّ الحسنيّ. وقد اشتهر بالرسّيّ في أواخر عمره بسبب إقامته في مكانٍ قريبٍ من المدينة المنوّرة اسمه الرّسّ.

ولد القاسم بن إبراهيم الرسّيّ في المدينة المنوّرة سنة 169هـ وهنالك ألمّ بعلوم عصره، ولعلّ أقدم تقريرٍ في المصادر الزيديّة يتناول حياته يعود إلى علي بن بلال الآمليّ في **تتمّة كتاب المصابيح**[155]. وتقرير الآمليّ قائم على مضامين عالم الزيديّة وفقيهها المشهور في القرن الرابع أبي العبّاس الحسنيّ.

كان والد القاسم، إبراهيم بن القاسم طباطبا من السادات الحسنيّة المرموقين في المدينة، والذي كان حاضرًا في حادثة قيام الحسين بن عليّ الشهير بصاحب فخّ في عام 169هـ[156]، أما والدة الرسّيّ فهي هند بنت عبد الملك، حفيدة سهيل بن عمرو القرشيّ. ولم تورد المصادر أساتذة القاسم بن إبراهيم على نحوٍ صريحٍ، ويحتمل أن الرسّيّ قد تتلمذ على أبي بكرٍ عبد الحميد بن أبي أويس (ت. 202هـ) ابن شقيقة مالكٍ بن أنسٍ، لأنّ القاسم

---

(155) عليّ بن بلال الآمليّ، **تتمّة المصابيح**، تحقيق عبد الله بن عبد الله بن أحمد الحوثي (صنعاء: مؤسسة الإمام زيد بن عليّ الثقافية، 1423هـ/2002م)، ص 555-566. وبعد الآملي عرض أبو طالب يحيى بن الحسين الهاروني (ت. 424هـ) تقريرًا مفصّلًا عن حياة القاسم بن إبراهيم الرسّيّ وذلك في الهاروني، **الإفادة**، ص 88-100.

ومن الموضوعات الأخرى المندرجة في المتون الزيديّة عمومًا تلفيق من تقارير هذين الرجلين، وقلّما تحمل موضوعًا جديدًا عن شرح أحوال الرسّيّ. وعن تكرار هذه المضامين في المصادر الزيديّة اللاحقة، ينظر: البخاريّ، ص 17-18؛ المحلّي، ج 2، ص 1-24؛ المنصور بالله عبد الله بن حمزة، **شرح الرسالة الناصحة** (صنعاء: مركز أهل البيت، 2002)، ج 2، ص 378-383؛ محمّد بن عليّ بن يونس الزحيف بن فند، **مآثر الأبرار في تفصيل مجملات جواهر الأخبار، ويسمّى اللواحق النديّة بالحدائق الورديّة**، شرح بسامة السيّد صارم الدين الوزير، تحقيق عبد السلام عباس الوجيه وخالد قاسم محمّد المتوكّل (صنعاء: مؤسّسة الإمام زيد بن علي الثقافية، 1423هـ/2002م)، ج 1، ص 490-500؛ المؤيّدي، ص 145-149. وقد عرض مادلونغ تقريرًا كاملًا عن المعلومات المندرجة في المصادر الزيديّة في دراسته عن القاسم بن إبراهيم الرسّيّ في: Madelung, *Der Imam Al-Qasim*, pp. 86-96.

(156) أحمد بن سهل الرازيّ، **أخبار فخ وخبر يحيى بن عبد الله وأخيه إدريس بن عبد الله**، تحقيق ماهر جرار (بيروت: دار الغرب الإسلاميّ، 1995)، ص 136.

متأثرٌ به في بعض آرائه الفقهيّة عن طريق نقل روايات من خلاله. وعلى كلّ حال إنّ تأثر القاسم بن إبراهيم بفقه المدينة أمر مسلّم، ومظاهر ذلك مشهودة في بعض آرائه الفقهيّة[157].

ورد في المصادر الزيديّة أنّ القاسم بن إبراهيم عند قيام أخيه محمّد بن إبراهيم ذهب إلى مصر برفقة أبي السرايا عام 199هـ، وذلك لكي يدعو الناس هناك لأخيه الذي قام في الكوفة. لكنّ مادلونغ يرى أنّ هذه الأخبار غير صحيحة، وأنّ القاسم نفسه لا يرى القيام شرطًا من شروط الإمامة، على الرغم من أنّ القاسم قد أكّد مفهوم الهجرة من ديار الظالمين والبعد عنهم في زمنٍ لا يمكن القيام فيه، ويبدو أنّ عدم قيامه كان بسبب عدم توافر الشروط الملائمة، وهو كذلك كان يرى عمليًا أنّ القيام شرطٌ من شروط الإمامة[158]. في أي حال فإنّ إقامة الرسّيّ في مصر باتت فرصة كي يتعرّف إلى الآراء والأفكار الأخرى، كما أنّه ألّف هناك بعض آثاره من قبيل: **الردّ على الزنديق اللعين ابن المُقفّع**، **والردّ على النصارى**. ووفقًا لمادلونغ فإنّ الرسّيّ تعرّف إلى آراء علماء الكلام المسيحيّين في أثناء إقامته في مصر، الأمر الذي أثّر في تغيير أفكاره في باب الصفات الإلهيّة ومسألة الجبر والاختيار، لكن لا يمكن الجزم بصحّة رأي مادلونغ، والأمر في حاجةٍ إلى بحثٍ وتأمّل[159].

---

(157) محمّد بن منصور المرادي، **رأب الصدع (أمالي الإمام أحمد بن عيسى بن زيد)**، حققه وخرّج أحاديثه وشرحها السيّد عليّ بن إسماعيل بن عبد الله المؤيّد الصنعانيّ (بيروت: دار النفائس، 1410هـ/1990م)، ج 1، ص 82، 149؛ ج 2، ص 878، 892، وقد أشار مادلونغ إلى هذه المسألة في دائرة المعارف الإسلاميّة بعنوان: «الرسّيّ».

(158) أشار جرّار في تفسير أبي الجارود، ص 78 إلى أنّ هنالك إشارة صريحة في كتابات الرسّيّ إلى أنّ القيام لم يرد شرطًا للإمامة، لكن مفهومي الهجرة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لا يخلوان من الدلالة على لزوم القيام. وقد أورد الرسّيّ في رسالة **الهجرة للظالمين** نظراته عن الهجرة ووجوب ترك ديار الظالمين حينما يصعب بيان الحقّ. كما بيّن ابنه محمّد بن القاسم الرسّيّ (200-284هـ) في أثره المفصّل الهجرة والوصية مفهوم الهجرة، وتوثيق ذلك بالقرآن الكريم والسنّة النبويّة.

(159) Wilferd Madelung, «Der Imam Al-Qasim ibn Ibrahim and Christian Theology,» *ARAM*, 3 (1991), pp. 35-44.

[illegible] من التشابه بين الآراء الكلاميّة للقاسم بن إبراهيم مع المتكلّم اليهوديّ المعاصر له داود [illegible] المشهور بالمقمّص، والذي تأثّر بدوره بالمتكلّم المسيحيّ المعاصر له نونا النصيبي، وقد

الظاهر أنّ النشاطات المشكوك فيها للقاسم بن إبراهيم في مصر دفعته إلى تركها، وذلك في حدود عام 211هـ، فأمضى أواخر أيام عمره في الرسّ، وهنالك انشغل بتربية تلامذته وتدوين أعماله والإجابة عن الرسائل التي تصله.

وقد تحدّث محمّد بن القاسم بن إبراهيم الرسّيّ (ت. 279هـ) في كتابه **الهجرة والوصيّة** عن مشروعية الهجرة بل ضرورتها، وتناول أسفار القاسم بن إبراهيم على نحوٍ مفصّلٍ، الأمر الذي لم يرِد ذكره في أيّ مكان آخر. وكتب محمّد بن إبراهيم أنّ والده هاجر في البداية إلى جبلٍ قرب المدينة باسم القدس يقع في الجهة الغربيّة للبقيع. ولم يتحدّث محمّد الرسّيّ عن زمن هذه الهجرة على نحوٍ صريحٍ، لكنّه أشار إلى أنّه كان صغيرًا في تلك الأثناء. مع الأخذ في الحسبان سنة ولادة محمّدٍ الرسّيّ في سنة 198هـ فإنّ زمن هجرته ينبغي أن يكون في حدود 205هـ، وهذا لا يتطابق مع تاريخ 211هـ والذي ذهب إليه مادلونغ موعدًا لترك مصر.

لم يستقرّ القاسم بن إبراهيم في مكانٍ واحدٍ من الجبال والأودية المحيطة بالمدينة، فبعْدَ جبل القدس ذهب إلى وادي الرسّ وجبلها، وبعد ذلك انتقل ثانية إلى جبل الأشعر من سلسلة جبال جهينة، ومن ثمّ غادر إلى وادي مزينة ومكث هنالك مدّةً طويلةً، وتوفّي سنة 246هـ في مكان يتبع إلى وادي مزينة يُعرف باسم وادي السور، لكنّه ووريَ الثرى في الرسّ[160]، واكتفت كتب تاريخ الزيديّة وتراجم أعلامهم بالحديث عن وفاته في الرسّ، من باب التوسّع في استخدام الاسم المشهور لتحديد جغرافية مكان سكنه.

أصبح قبر القاسم بن إبراهيم محلًّا لزيارة زيديّة اليمن، ولا سيّما في أيام

=تناول هذا الشأنَ إسترومسا في تحقيق كتاب: عشرون مقالة للمُقمّص. ومن المعروف - وفقًا لشواهد عدّة - أنّ معظم زيديّة الكوفة كانوا يمتلكون رؤى تشبيهيّة وجبريّة حتّى القرن الثالث.

(160) محمّد بن القاسم الرسّيّ، «رسالة الهجرة والوصيّة»، في: يحيى بن الحسين بن القاسم الرسي (الهادي إلى الحق)، **مجموع كتب ورسائل الإمام محمّد بن القاسم الرسّيّ**، تحقيق عبد الكريم أحمد الجدبان (صعدة: مكتبة التراث الإسلامي، 1423هـ/2002م)، ص 371-372.

الحج[161]، وفي مصادر الزيديّة إشاراتٌ [illegible] إلى تلك الزيارات تمتدّ تقريبًا إلى القرن الخامس.

إنّ مفهوم الهجرة وضرورة ترك الأرض التي يحكمها الظالمون قد أدّى دورًا مهمًّا في تحوّل الأفكار الزهديّة لدى القاسم، علاوة على أهمّيّته السياسيّة، وبات هذا الفكر سُنّةً متداولةً بين زيديّي اليمن، كما أثّر لاحقًا في بناء دور الهجرة لدى المطرّفيّة، والتي باتت أمكنة لعبادة تلك الفرقة[162].

---

(161) في مصادر الزيديّة آثار متعدّدة تُنسب إلى القاسم بن إبراهيم، لكنّ هنالك شكوكًا في صحة انتساب بعض هذه الآثار إليه. من بين هذه المؤلّفات كتاب **الردّ على الروافض من أصحاب الغلوّ**، و**الردّ على الرافضة**، و**الكامل المنير**، وهي كتب لا يمكن التشكيك أبدًا في نسبتها إلى الرسّيّ. في الكتاب الأوّل ورد حديث عن الإمام الرسّيّ إلى جوار إخوته الثلاثة، أمّا الكتاب المتعلّق بتلك المرحلة، ويُرجّح أن يكون من تأليف أحد زيديّة الكوفة فهو كتاب **الكامل المنير في إثبات ولاية أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام**. وكما ذكر مادلونغ فإنه من تأليف أحد علماء المذهب الإمامي، وفي متن الكامل المنير (المنسوب إلى القاسم الرسّيّ) إشارة إلى الخلفاء العباسيّين، ينظر: القاسم بن إبراهيم الرسّيّ، **الكامل المنير في إثبات ولاية أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب (ع)**، تحقيق عبد الولي يحيى هادي (صعدة: مركز أهل البيت، 1423هـ/ 2002م)، ص 225-226. حيث تمّ الحديث عنهم حتى المعتضد (حكم 279-289هـ)، ولذا فهذا الكتاب ينبغي أن يكون قد دوّن في القرن الرابع، ينظر: Madelung, *Der Imam Al-Qasim*, pp. 98-99, 102-103.

ويبدو أنّ أوّل إشارة إلى نسبة كتاب **الكامل المنير** إلى القاسم بن إبراهيم تعود إلى القاسم بن محمّد (ت. 1029هـ) في: المنصور بالله القاسم بن محمّد، **الاعتصام بحبل الله المتين وحرمة التفرّق في الدين، بما شرعه سبحانه وتعالى في كتابه الذكر المبين، وعلى رسوله محمّد خاتم النبيّين صلّى الله عليه وسلّم**، تحقيق يحيى عبد الكريم الفضيل (صنعاء: مكتبة اليمن الكبرى، 1408هـ/ 1987م)، ج 1، ص 35-36، 47، 48، 53، 133، 1417، 83، حيث وردت إشارات عدّة إلى نسبة هذا الكتاب إلى القاسم بن إبراهيم الرسّيّ.

أمّا حسن أنصاري فذهب إلى أنّ كتاب المنير يعود إلى عالم إسماعيليّ المذهب، ينظر: حسن أنصاري، «التعريف بأحد أقدم المستندات عن إمامة كاتب يُحتمل أنه إسماعيلي المذهب»، في: أنصاري، [illegible] تاريخية في حوزة **الإسلام والتشيّع**، ص 421-439. للاطلاع على دراسة شاملة عن نسبة [illegible] الرسّي إليه، ينظر: Madelung, *Der Imam Al-Qasim*, pp. 96-152.

(162) الأفكار الزهديّة بين زيديّة إيران متأثرة إلى حدّ بعيد بسنن التصوّف الشائعة في إيران. [illegible] الزيديّين اليمنيّين متأثر على نحو بارز بتراث الغزالي، وقد أدّت إحدى الشخصيات [illegible] القرن الثامن؛ إبراهيم بن أحمد الكينعي (ت. 793هـ) دورًا مهمًّا في ترويج الأفكار الصوفية [illegible] السهروردي. وقد تمّت الإشارة إلى ذلك في الشرح المفصّل لحياته، الذي هو كتاب صلة الإخوان في حلية بركة **أهل الزمان**. ينظر: أحمد بن صالح بن أبي الرجال، مطلع البدور ومجمع البحور.

سابعًا: تأثير الرسّيّ في تكوين الفقه الزيديّ

لعلّ أهمّ تقرير عن الآثار الفقهيّة للقاسم بن إبراهيم الرسّيّ في المصادر الزيديّة هو آراء أبي طالبٍ الهارونيّ في كتاب **الإفادة**، حيث تحدّث عن حياة الرسّيّ اعتمادًا على آثاره الفقهيّة.

دوّنت الآراء الفقهيّة للرسّيّ على يد تلامذته في مؤلَّف اسمه **المسائل**، ويتضمّن أسئلتهم وأجوبة القاسم عنها، وفي القرنين الثاني والثالث أُلّفت كُتب بعنوان **المسائل** تحوي أسئلةً وأجوبةً بين سائلٍ ومجيبٍ، وهذا الشكل من الأنواع الأدبيّة كان متداولًا بين الإماميّة والزيديّة، وقد باتت هذه المتون من الكتب الأساسيّة في تدوين الفقه لدى الزيديّة والإماميّة، ومن نماذج هذه الآثار كتاب **المسائل** لجعفر بن محمّد النيروسيّ، و**المسائل** لعليّ بن جهشيار[163]، و**المسائل** لعبد الله بن يحيى/ منصور القومسيّ، و**المسائل** ليحيى بن الحسن العقيقيّ، و**المسائل** لعبد الله بن جعفر الكلاري. وهذه الآثار كانت مشهورةً ومعروفةً ومُتاحةً أيضًا في محافل الزيديّة في الكوفة من القرن الثالث إلى القرن الخامس.

كان أبو جعفر محمّد بن منصور المراديّ من تلامذة الرسّيّ، وقد أدّى دورًا مهمًّا في تدوين الآراء الفقهيّة للقاسم بن إبراهيم، وعلاوةً على نقل موضوعاتٍ عن الرسّيّ [illegible]، فقد استفاد من كتاب المسائل لجعفرٍ بن محمّدٍ النيروسيّ في تدوين كتاب **الأمالي** لأحمد بن عيسى بن زيدٍ (ت. 247هـ)، وقد نقل جميع متن هذا الكتاب، وعرضه في ثنايا كتابه.

= في تراجم رجال الزيديّة، تحقيق عبد الرقيب مطهر محمّد حجر (صعدة: مركز أهل البيت للدراسات الإسلاميّة، 1425هـ/ 2004م)، ج 1، ص 120-134؛ إبراهيم بن القاسم بن الإمام المؤيّد بالله الشهاريّ، طبقات الزيديّة الكبرى (القسم الثالث: بلوغ المراد إلى معرفة الإسناد)، تحقيق عبد السلام بن عبّاس الوجيه (صنعاء/ عمّان: مؤسّسة الإمام زيد بن عليّ الثقافيّة، 1421هـ/2001م)، ج 1، ص 64-65. وللتعرّف إلى تداول التصوّف بين زيديّة إيران واليمن، ينظر: حسن أنصاري، «كتابهاى صوفيانه زيديان ايراني و يمني» («الكتب الصوفيّة الزيديّة الإيرانيّة واليمنيّة»)، مجلّة آينه ميراث (مرآة التراث)، السنة 4، العدد 3 (شتاء 1380ش/2001م)، ص 24-29.

(163) لم ترد موضوعات خاصّة عن حياته في متون سِيَر الزيديّة، باستثناء امتلاكه كتاب المسائل الذي يتضمّن أجوبة الرسّيّ عن أسئلته التي جمعها، ينظر: ابن أبي الرجال، ج 3، ص 219-220.

أمّا عن صحّة بعض الآراء الفقهيّة والتي نسبها أبو جعفر محمّد بن منصور المراديّ[164] والنيروسيّ للرسّيّ ففيها بعض الشكوك، وذلك بسبب التعارض الفقهيّ مع الآراء الزيديّة المعروفة وبقية الفقهاء العلويّين في عصر الرسّيّ.

ولعلّ الآراء المذكورة تعكس وجهات النظر الأوّليّة أو حقبة خاصّة من حياة الرسّيّ[165]. كما أنّ المراديّ كان يمتلك كتاب المسائل لعبد الله بن جعفر الكلاريّ وكتاب **المسائل** لعبد الله بن المنصور القومسيّ، وعنهما اقتبس أقوالًا عدّة[166].

تحدّث أبو عبد الله محمّد بن عليّ بن الحسن بن عليّ الكوفيّ العلويّ (ت. 445هـ) في مطلع كتاب **الجامع الكافي** عن أحد المؤلّفات الفقهيّة

(164) أبو جعفر محمّد بن منصور بن يزيد المراديّ المقريّ الكوفيّ،
وهو من تلامذة القاسم بن إبراهيم الرسّيّ. ألّف كتبًا كثيرة في حديث الزيديّة، أهمّ عالم ومحدّث زيديّ، والتي باتت لاحقًا أساسًا
لتدوين كتاب **الجامع الكافي** المشهور بـ **جامع آل محمّد** لأبي عبد الله محمّد بن عليّ بن عبد الرحمن
الحسنيّ (367-445هـ). للاطلاع على حياة المراديّ وبعض آثاره الموجودة، ينظر: السيّد صارم الدين
إبراهيم بن محمّد الوزير، **الفلك الدوّار في علوم الحديث والفقه والآثار**، حقّقه وعلّق عليه محمّد يحيى
سالم عزّان (صعدة: مكتبة التراث الإسلاميّ؛ صنعاء: دار التراث اليمنيّ، 1415هـ/ 1994م)، ص 156؛
وعفيف بن الحسن بن عفيف من علماء الزيديّة في القرن الثامن، ومن معاصري الإمام الزيديّ المهدي
عليّ بن محمّد بن عليّ (ت. 772-773هـ)، وقد سمع في مكّة سنة 754هـ كتاب **الجامع الكافي** عن
شرف الدين أبي القاسم محمّد بن الحسين شقيف، ومن ثم لخّص هذا الكتاب بعنوان **تحفة الإخوان في**
مذاهب أئمة كوفان. ينظر: صارم الدين بن الوزير، ص 59-61.

(165) يقوم النظام الفقهيّ للقاسم بن إبراهيم على فقه المدينة، وقد تحدّث مادلونغ في دائرة
المعارف الإسلاميّة تحت عنوان: «الرسّيّ»، عن تباين آراء الرسّيّ عن نظرات بقيّة العلويّين من وجهتين:
الأولى رؤية الرسّيّ في ضرورة تغييب عبارة «حيّ على خير العمل» في الأذان، ويبدو أن هذا الخبر قد
نقله جعفر بن محمّد النيروسيّ في كتابه **المسائل**، ينظر: المراديّ، ج 1، ص 202.
وعن ذكر هذه العبارة في أذان الزيديّين المعاصرين للرسّيّ، ينظر: المرجع نفسه، ص 196-
لأنّ المتون الزيديّة الأخرى لم تنقل هذا القول عن الرسّيّ نفسه، ينظر: الهارونيّ، **الإفادة**،
أمّا الوجهة الثانية فهي في باب إرث أقارب الأب (العصبة)، وفيها تتشابه رؤية الرسّيّ مع
المدينة، لكنّها تتباين عن الوجهة الشيعيّة والزيديّة.
الزواج الموقّت (المتعة) فإن الزيديّة يحرّمونه، على الرغم من عدم وجود رأي خاص
المسألة، لكن يبدو أنه يتّفق مع بقية الزيديّة على حرمته. وقد ألّف محمّد بن الحسن بن
العلويّ كتابًا باسم **إبطال المتعة**، وقد كان لحفيده من ابنه نسخة من هذا الكتاب.
ج 2، ص 719، 730، 752، 781.

المتداولة للقاسم بن إبراهيم الرسّيّ بين زيديّة الكوفة، وما ذكره الرسّيّ نفسه في مطلع كتابه اقتبس منه أبو عبد الله الكوفيّ في أثناء تدوين كتابه، وعرض مضامينه[167].

أثّرت الآراء الفقهيّة للقاسم بن إبراهيم، والتي اشتهرت في المذهب الزيديّ بالقاسميّة، تأثيرًا جدّيًا في تكوين النظام الفقهيّ للزيديّة، وحتّى في حقبة العدول عن آرائه بين الزيديّة أنفسهم كانت تُواجَه بتكفير أتباعه.

إنَّ اللافت هو السعي للتلفيق والجمع في المسائل الفقهيّة الزيديّة بين آراء القاسم بن إبراهيم وحفيده الهادي إلى الحقّ، يحيى بن الحسين (ت. 298هـ).

لقد سعى كلٌّ من أبي العبّاس الحسنيّ، في كتابه **النصوص والتخريجات**، وأبو الحسين أحمد بن الحسين الهارونيّ (ت. 411هـ) في كتابه **التجريد في فقه الإمامَين الأعظمَين القاسم بن إبراهيم عليه السلام وحفيده الإمام الهادي يحيى بن الحسين عليه السلام**، سعيًا للجمع بين الآراء الفقهيّة لهذين الرجلين. وعلى الرغم من أهميّة الآراء الفقهيّة للقاسم بن إبراهيم، فإن ما تبقّى من آثاره الفقهيّة يقتصر على اقتباسات في الآثار الفقهيّة الزيديّة. ولعلّ عدم انتقال آثاره المكتوبة إلى اليمن، في مرحلة انتقال هذه الآثار من الكوفة، هو السبب وراء ضياعها، ومن المحتمل أنّ عدم الاهتمام بآثار الرسّيّ وعدم نسخها قد أدّى إلى زوالها.

ثامنًا: بعض آراء الرسّيّ الكلاميّة

يمكن تناول أهميّة الآثار الكلاميّة للقاسم بن إبراهيم الرسّيّ في تكوين كلام الزيديّة من جوانب عدّة منها:

---

(167) النجاشيّ، ص 314، كما ذكر كتابًا من تدوين الرسّيّ، وقد نقل فيه روايات عن جعفر بن محمّد عليهما السلام برواية موسى بن جعفر عليهما السلام. ونقل الرسّيّ عن موسى بن جعفر هذه الروايات نقلًا عن أبيه وأفراد آخرين.

أوّلًا: إنّ بداية علائم التغيير في وجهات نظر الزيديّة من الآراء الجبريّة والتشبيهيّة تبدو في آثار القاسم بن إبراهيم الرسّي.

ثانيًا: إنّ حفيده الهادي إلى الحقّ يحيى بن القاسم بن إبراهيم الرسّيّ (ت. 298هـ)، ومع تأسيس الدولة الزيديّة في اليمن، منح الآراء الفقهيّة والكلاميّة للقاسم بن إبراهيم بُعدًا رسميًّا بين زيديّة اليمن وقسمٍ كبيرٍ من زيديّة إيران (نواحي الديلم) من أتباع زيديّة اليمن[168].

على الرغم من ذلك، وكما أشار مادلونغ وبعض المحقّقين الآخرين في تاريخ الزيديّة، فإنّ وجود بعض نقاط التشابه بين الأصول المتداولة بين المعتزلة وأفكار القاسم لا تعني أن القاسم تأثّر بالمعتزلة، غير أنّه - كما أشار مادلونغ في دراسته المطوّلة - قد تلقّى آراء المعتزلة الكلاميّة باحتياط شديدٍ وقيودٍ خاصّةٍ.

إنَّ أهمّ مصادر البحث في آراء القاسم بن إبراهيم الكلاميّة هي آثاره الكلامية نفسها، والتي صُنّفت في مجموعةٍ موجودةٍ في المكتبة الوطنيّة في برلين، وقد دُوّنت في شعبان عام 544هـ. ولا شكَّ في أنَّ رسائل القاسم بن إبراهيم متاحةٌ اليوم، وهي موجودةٌ في المجموعة المذكورة كاملةً، وتواريخ نُسَخِها القديمة تنسبُ تأليفها إليه، لكن على الرغم من كلّ ذلك، فإنّ مادلونغ يرى أنّ بعض هذه الآثار المذكورة في هذه المجموعة قد نُسِبَت خطأً إلى القاسم بن إبراهيم.

في المجموعة الأخيرة، كما هي المجموعات الخطّيّة الأخرى لآثار القاسم بن إبراهيم، ثمّة كتابٌ بعنوان **العدل والتوحيد** بُحِثَ فيه أصول المعتزلة الخمسة، لكنّ مادلونغ، تبعًا لبعض العلاقات في المتن كمسألة بحث خلق القرآن، يرى أيضًا أن هذا الأثر ليس للقاسم لاحتوائه على حديثٍ صريحٍ بأنّ

(168) أهمّ شواهد وجود مجموعات من أتباع القاسم بن إبراهيم في الديلم، ولا سيّما منطقة الأستاندارية، هو اسم بعض تلامذته مثل جعفر بن محمّد النيروسيّ الروياني، ورسالة كلاميّة للقاسم بن إبراهيم، وفيها أجاب عن أسئلة مجموعة من أهالي طبرستان. للاطلاع على متن هذه الرسالة، ينظر: Binyamin Abrahamov, «The Tabaristanis' Question: Edition and Annotated Translation of One of Al-Qasim ibn Ibrahim's Epistles,» *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, vol. 11 (1988), pp. 16-54.

القرآن مخلوقٌ، وأنّ من يعتقد غير ذلك فهو مشركٌ وكافرٌ، حيث يرى مادلونغ أنّ هذا الأثر يعود إلى القرن الرابع بل حتّى إلى ما بعد ذلك، حيث ألّفه عالم زيديّ كان متأثّرًا بتعاليم المعتزلة، أو نُسب خطأً إلى القاسم بن إبراهيم، لأنّ القاسم، على الرغم من اعتقاده بخلق القرآن، لم يكن يُظهِر هذه العقيدة ولم يكن يكفّر القائلين بعدم خلق القرآن[169].

وكان القاسم بن إبراهيم يعتقد بإمامة الفاضل، ولهذا فهو يعدّ عليّ بن أبي طالبٍ خليفةً للنبيّ صلى الله عليه وسلم من بعده لأنّه كان الفاضل، ومن هنا، فمخالفة أبي بكرٍ وعمر وعثمان رضي الله عنهم باطلةٌ بحسب رأيه[170]. وعلى الرغم من أنّه كان أيضًا، كالجاروديّة، يعتقد بوجود نصٍّ خفيٍّ في إمامة

---

(169) كتب أبو عبد الله محمّد بن عليّ العلويّ (ت. 445هـ) المحدِّث والفقيه الزيديّ المشهور، بحثًا مفصّلًا في كتاب **الجامع الكافي** عن العقيدة المتداولة بين علماء الزيديّة في خصوص مسألة خلق القرآن وآرائهم. فقد أورد أنّ محمّد بن المنصور المراديّ كان تلميذًا مقرّبًا من القاسم، وقد كتب في كتاب **الجملة** أن القاسم بن إبراهيم كان يعدّ القرآن كلام الله ووحيه وتنزيله، ولم يكن يتجاوز هذه الحدود («كلام الله ووحيه وتنزيله ولا نتجاوز هذا إلى غيره»).

ومع [illegible] كان يعتقد خلق القرآن لكنّه كان يُخفي ذلك («وكان يقول بخلق القرآن ويُضمر ذلك»)، وهذا بخلا[illegible]احة العقيدة بخلق القرآن في رسالة **العدل والتوحيد**. ويرى مادلونغ أن الرسالة الأخيرة كانت في [illegible] الزيديّون فيه يتقبّلون الأصول الكلاميّة للمعتزلة باستثناء مسألة الإمامة، ينظر

Wilferd Madelung, «Imam al-Qasim ibn Ibrahim and Mutazilism,» in: Ulla Ehrensvärd and Christopher Toll (eds.), *On Both Sides of al-Mandab: Ethiopian, South-Arabic and Islamic Studies Presented to Oscar Löfgren on his Ninetieth Birthday* (Stockholm: Swedish Research Institute in Istanbul, 1989), p. 47

للاطّلاع على متن الرسالة المذكورة ينظر ابن القاسم الرسي، **مجموع كتب ورسائل**، ج 1، ص 581–628. وقد ورد بحث خلق القرآن في الصفحتين 591-592.

(170) ابن موسى الطبريّ، **المنير**، ص 243. وأيضًا المتوكل على الله أحمد بن سليمان، **حقائق المعرفة في علم الكلام**، مراجعة وتصحيح حسن بن يحيى اليوسفيّ (صعدة: مؤسّسة الإمام زيد بن عليّ الثقافيّة، 1424هـ/ 2003م)، ص 486. ففي هذين المرجعين نقل أن الرسّيّ أجاب على الشخص الذي سأله عن رأي أمّه بالخلفاء: لقد كانت عاصية منهم ونحن كذلك، ينظر مجد الدين بن محمّد بن منصور المؤيّديّ، **لوامع الأنوار في جوامع العلوم والآثار وتراجم أولي العلم والأنظار**، تحقيق محمّد علي عيسى (صعدة: مركز أهل البيت، 1422هـ/ 2001م)، ج 3، ص 23. من جملة اختصاصات الصدّيقة الكبرى سلام الله عليها حديث الإغضاب: («فمن أغضبها فقد أغضبني، ومن آذاها فقد آذاني»)، وقد عُدّ هذا الحديث متواترًا عند أهل البيت، وتحدّث عن إجماع أهل البيت على صحّة هذا الحديث.

عليّ (ع)، فإنّ آبراهاموف ينفي وجود إشارة صريحة إلى ذلك في كتابات الرسّيّ، فهو يرى أنّ الإمام عليًا قد عُيّن خليفة بحكم النبيّ (ص)، ولعلّ أحكام آبراهاموف ناجمةٌ عن عدم اطّلاعه على عقائد الزيديّة فيما يتعلّق بوجود نصٍّ خفيٍّ في هذا الأمر[171]. ويرى آبراهاموف أن اعتقاد الرسّيّ بنظرية الفاضل مردّه إلى تأثره بالنَّظّام، وهذا أيضًا خطأ، فهذا الموضوع كان من الأبحاث المهمّة لدى الجاروديّة والبتريّة[172].

---

(171) للاطّلاع على مفهوم النصّ الخفيّ وآراء الزيديّة عن إمامة عليّ بن أبي طالب، ينظر: المنصور بالله بن حمزة، **شرح الرسالة الناصحة**، ج ١، ص 216–259. وكذلك: ابن المرتضى، ص 20–21، 89–95.

(172) Binyamin Abrahamov (ed.) (Leiden: Brill, 1990), p. 55. *Al Kasim B. Ibrahim on the Proof of God's Existence, Kitab al-Dalil Alkabir*,

ويرى مادلونغ أن كتابي **الدليل الصغير والردّ على الملحد** اللذين وردا ضمن آثار القاسم بن إبراهيم ليسا من تأليفه، ولا ينبغي الاعتماد عليهما في أثناء البحث في العقائد الكلاميّة للقاسم.

أما آبراهاموف فيرى أن الكتابين المذكورين يتباينان عن كتاب **الدليل الكبير** الذي يعدّ من جملة آثار القاسم التي يجمع على أن تأليفها يعود إلى الرسّيّ، لكن آبراهاموف يؤكّد أن الكتابين سالفي الذكر هما [illegible] ماهية معتزليّة أشدّ وضوحًا من كتاب **الدليل الكبير**. وفيما يتعلّق بالكتابين الأخيرين يتّفق آبراهاموف مع مادلونغ في أنهما ينتسبان [illegible]، ينظر:

Binyamin Abrahamov, «Al Kasim Ibn Ibrahim's Argument from Design,» *Oriens*, vol. 29-30 (1986), pp. 259-284.

الفصل الثالث

نشأة الإمارات العَلويَة في طبرستان

أولًا: وصول الزيدية إلى طبرستان وديلمان (الديلم)

إنّ النشاطات الزيديّة في نواحي طبرستان وديلمان وجيلان الإيرانيّة أمر لا ينفصل عن دخول الإسلام إلى هذه المناطق، ولعلّ الموقع الجغرافيّ لمناطق بحر الخزر (بحر قزوين) قد جعل معظمها خارج سيطرة المسلمين في أثناء الفتوحات[1].

الحقّ أنّ انتشار الإسلام في مناطق الخزر كان مَدِينًا لنشاط دعاة الزيديّة والحنبليّة وسواهما من المذاهب الإسلاميّة، على الرغم من أنّ نفوذ أهل السنّة في تلك المناطق وخلافًا للتصوّر الشائع كان أكبر من نفوذ الزيديّة[2]. كما

---

(1) ينظر: الحمزة بن الحسن الأصفهانيّ، تاريخ سني ملوك الأرض والأنبياء عليهم الصلاة والسلام (بيروت: منشورات دار مكتبة الحياة، 1961)، ص 173-174. وللاطلاع على مسار الفتوحات في طبرستان ينظر: أبو بكر أحمد بن إبراهيم الهمدانيّ بن الفقيه، مختصر كتاب البلدان، تحقيق ميخائيل يان دخويه (بغداد: مكتبة المثنى، [د. ت.]، [نسخة مصورة عن ليدن: بريل 1302هـ/1885م])، ص 307-309؛ أبو عبد الله محمّد بن أحمد المقدسي البشاري، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، وضع مقدّمته وحواشيه وفهارسه محمّد مخزوم (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1408هـ/1987م)، ص 271-286؛ أبو الفتح حكيميان، علويان طبرستان: تحقيق در احوال، آثار و عقايد فرقه زيديه ايران (علويو طبرستان: تحقيق في أحوال وآثار وعقائد الفرقة الزيديّة في إيران) (طهران: منشورات جامعة طهران، 1348ش/1969م)، ص 6-24. وللاطّلاع على الجغرافيا التاريخيّة لمدينة آمل وأبنيتها التاريخيّة، ينظر: ياسنت لوئي رابينو، مازندران و استرآباد (مازندران وأستراباد)، ترجمة غلام علي وحيد مازندراني (طهران: انتشارات علمى وفرهنگى، 1365ش/1986م)، ص 66-81؛ منوچهر ستوده، از آستارا تا استارباد (من آستارا إلى أستراباد) (طهران: انجمن آثار ملي، 1349ش)، ج 4، القسم الأول، ص 11-31؛ بهاء الدين محمّد بن حسن بن إسفنديار، تاريخ طبرستان، تصحيح عباس إقبال (طهران: كتابخانه كلاله خاور، 1320ش/1941م)، ج 1، ص 61-62 (بالفارسية)، حيث أورد تقريرًا عن بناء آمل على أساس الروايات المتداولة في عصره.

(2) للمزيد عن موضوع هجرة العلويّين إلى إيران ولاسيّما طبرستان، ينظر: بهاء الدين قهرماني نجاد شائق، قيام أصحاب اللباس الأخضر: هجرة السادة العلويّة ونهضتهم في إيران من البداية

أنّ الدعم الذي قدّمه حكّام الإمارات الموجودة في المناطق المختلفة ممن ينتسبون إلى الأصول الساسانيّة أدّى دورًا مهمًّا في اقتدار العلويّين في طبرستان وديلمان[3]. وعلى الرغم من ذلك، فالمعلومات نادرة عن العائلات المحلّيّة في طبرستان وديلمان وجيلان، وقد أورد الصابي إشارات قليلةً عن العائلات المحلّيّة في جيلان، حيث ذكر اسم أربع عائلات مهمّة في جيلان[4]، وهي:

1. ملوك باوند، وهي أوّلها وأشرفها، ويقال لها قبيلة الملوك، وقد كانوا أجداد هروسندان بن تيرداد ملك جيل، وكانوا يحكمون في قسم من جيلان.

2. عائلة فاراوند، وكانوا من العائلات المؤثّرة وعلى صلة بآل باوند، على الرغم من أنّهم لم يكونوا يُديرون أمور الحكم.

3. عائلة كيلان آداوند، وكان لهم إمارة في ناحية باسم خانكجا، وقد نشأ في هذه الناحية عدد من فقهاء الناصريّة.

4. قبيلة هشاوند، وقد أقاموا روابط حسنة مع رافع بن هرثمة.

يمكن تقسيم الجغرافيا الخزريّة إلى ثلاث مناطق متباعدة عن بعضها، وهي: طبرستان وديلمان وجيلان. وتحتلّ طبرستان اليوم القسم الأعظم من إقليم مازندران الحالي، وتقع في شرق إيران، ويجاورها من الجهة الأولى

= إلى تأسيس حكومة علويّي طبرستان (طهران، 1386ش)؛ مصطفى مجد، تاريخ سياسي - اجتماعي علويان طبرستان: ظهور وسقوط (التاريخ السياسيّ الاجتماعيّ لعلويّي طبرستان: الظهور والسقوط) (طهران: منشورات رسانش، 1386ش/2007م)، ص 29-50، 63-76. ولعلّ أهمّ كتاب يقدّم معلومات مفيدة عن أسلوب هجرة السادات إلى طبرستان وديلمان هو كتاب منتقلة الطالبيّين.

(3) للاطّلاع على العائلات الحاكمة في نواحي شمال إيران، يُنظر: حكيميان، ص 1-6، ومادلونغ، **السلالات الصغيرة في شمال إيران، تاريخ إيران من سقوط الدولة الساسانية إلى عهد** السلاجقة، إعداد ريتشارد نيلسون فراي، الترجمة الفارسيّة حسن أنوشة (طهران: منشورات أمير كبير، 1363ش/1984م)، ج 4، ص 172-179، 84-190، 193-196؛ وأيضًا: صادق سجّادي، ... في **دائرة المعارف الإسلاميّة الكبرى**، إشراف كاظم موسوي البجنوردي (طهران: مركز ... الإسلاميّة الكبرى، 1373ش/1994م)، ج 1، ص 585-597.

(4) ... إسحاق إبراهيم بن هلال الصابي (ت. 384هـ)، المنتزع من كتاب التاجي في أخبار ... تحقيق محمد حسين الزبيدي (بغداد: منشورات وزارة الإعلام، 1977)، ص 13-14.

جرجان، ومن الجهة الأخرى ديلمان[5]، ومن المدن المشهورة في طبرستان: تميشة، ونكا، وفريم، ولفور، وسارية، وترنجة، ومامطير (بابلسر الحالية)، وآمل[6]. ومدينة تميشة هي أبعد مكان عن آمل وآخر مدينة في طبرستان قرب جرجان.

في طبرستان مكان يسمّى الأستاندارية، ويشتمل على مدن رويان ونيروس وكلار، وقد كان من المناطق التي نشطت فيها الزيديّة منذ أمد بعيد. وأمّا مدينة آمل التي كان يقيم فيها ولاة طبرستان، فتتمتّع بأهمّيّة سياسيّة كبيرة، وتشكّل مركزًا سياسيًّا لطبرستان. وفي غرب آمل تقع مدن ناتل وشالوس، وقد كانت شالوس منطقةً لثغور الديلم، ذلك أن الديلم دخلت الإسلام بعد طبرستان. كما كانت السفوح الجبليّة لمدينة كلار أحد الثغور، وتقع قرب مدينة صغيرة اسمها سعيد آباد، وبعد سعيد آباد تقع رويان التي تعدّ أكبر مدن الديلم. وبعد جبال ونداد هرمز تأتي جبال شروين التي سيطر عليها آل قارن، ومن ثمّ تقع الديلم ومن بعدها جيلان[7].

يتضمن إقليم الديلم مدينتين أساسيّتين، وهما: هوسم (هوسَم)

---

(5) جرجان هنا لا ترتبط بجرجان التاريخية القديمة، والتي هي عبارة عن مدينة أستراباد القديمة، وهي اليوم عبارة عن أطلال على بعد ثلاثة كيلو مترات من مدينة كنبد كاووس، وتُعرف بجرجان القديمة. وفيها مدفن يحيى بن زيد بن عليّ. للاطلاع على جرجان بشكل عام، ينظر: رسول جعفريان، تاريخ تشيع در جرجان و استرآباد (تاريخ التشيّع في جرجان وأسترآباد) (مشهد: بنياد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی، 1383ش/ 2004م).

(6) عن سبب تسمية طبرستان، ذكر ابن الفقيه أنّ ذلك يعود إلى خضرتها وكثرة أشجارها. وقال إنّ سكّانها اضطروا إلى قطع الأشجار بالفؤوس لرؤية الأرض، الأمر الذي جعلها تُسمّى طبرستان (طبر = فأس، استان = مكان)، ينظر: ابن الفقيه، ص 301-302.

هنالك قول آخر لابن الفقيه يُرجع فيه تاريخ طبرستان إلى إيران قبل الإسلام، فيروي أنه في عهد كسرى (خسرو پرويز فيما يبدو) أرسل مجموعة من السجناء إلى هنالك بالفؤوس والمعاول للقيام بأشغال شاقّة، وهذا جعل المنطقة تشتهر باسم طبرستان، ينظر: المرجع نفسه، ص 302. وأشار رابينو إلى أنّ «طبر» في اللهجة المحلّيّة بمعنى الجبل، وعلى هذا الأساس فإن طبرستان تعني أرض الجبال «كوهستان»، ينظر: رابينو، ص 21.

(7) على الرغم من أن بعض هذه المدن مثل رويان، وبسبب أهميتها الخاصة، تُعدّ منطقة مستقلّة، وقد كانت تُسمّى قديمًا لدى الجغرافيين القدماء باسم الكورة، ينظر: ابن الفقيه، ص 304.

وكيلاكجان، وقد سكنتها لقرون عدّة بعض العائلات الزيديّة المحلّية الحاكمة، وذلك بعد سقوط علويّي طبرستان، وفي هذا القسم نشط الناصر الأطروش كثيرًا لنشر الإسلام وترويجه هناك. أما نواحي جيلان والتي تتضمّن مدينتين مشهورتين هما رشت ولاهيجان، فقلّما تأثرت بنفوذ الزيديّة، على الرغم من أنّ مدينة لاهيجان كانت في القرنين الخامس والسادس الهجريين أحد المراكز الزيديّة المهمة لأنصار الناصر الأطروش.

يدلّ بعض الإشارات وأسماء أتباع القاسم بن إبراهيم الرسّيّ، كجعفر بن محمّد النيروسيّ صاحب كتاب **المسائل** الذي كان يعدّ من المصادر المهمّة في معرفة العقائد الفقهيّة الرسّيّة، على أنّه بات لرجال الزيديّة نفوذ في بعض المناطق الخزريّة في القرن الثالث، ولا سيّما في القسم الغربيّ لطبرستان (الأستانداريّة)، وصار لهم أتباع هناك[8]. وفي المناطق الشرقيّة لطبرستان، ولا سيّما قسم ديلمان، وحتّى في مدن مثل آمُل، مجموعات مهمّة من أهل السنّة وخاصّةً الحنابلة، نفذوا أيضًا في تلك المناطق وتوسّعوا كثيرًا، وحصلت منازعات كبيرة لاحقًا بين هذه المجموعات والزيديّة. وفي المدن الأساسيّة لطبرستان وحتّى آمُل كان هناك أيضًا أعداد كبيرة من أهل الحديث الشافعيّة[9]، ومجموعات حنفيّة كانت لها السيطرة والغلبة في آمُل، بينما كان الزيديّة أقلّيّة[10].

---

(8) من تلامذة المؤيّد بالله وأصحابه الذين تم ذكرهم الحسن بن زيد النيروسيّ، والذي كان من كبار أصحاب الهارونيّ. أحمد بن صالح بن أبي الرجال، **مطلع البدور ومجمع البحور في تراجم رجال الزيديّة**، تحقيق عبد الرقيب مطهر محمّد حجر (صعدة: مركز أهل البيت للدراسات الإسلاميّة، 1425هـ/ 2004م)، ج 2، ص 36-37.

(9) للتعرّف إلى أحوال بعض علماء الشافعيّة المرموقين من أهل آمل، ينظر: عبد الوهاب بن علي السبكي، **طبقات الشافعيّة الكبرى**، تحقيق محمود محمّد الطناحيّ وعبد الفتاح محمّد الحلو (القاهرة: طبعة عيسى البابي الحلبي، 1385-1386هـ/ 1966-1967م)، ج 4، ص 77-78، 119، 207-208، 263، 349-356، 367-374؛ المرجع نفسه، ج 5، ص 10، 12، 150-153، 235-237، 291-292. كما يمكن الاطلاع على سيرة كثير من علماء الشافعيّة والحنفيّة من أهل آمل في كتاب **تاريخ جرجان** للسهمي الجرجاني.

(10) للاطّلاع على جغرافية طبرستان، ينظر: حكيميان، ص 25-47. وللاطلاع على التاريخ السياسيّ لعلويّي طبرستان، ينظر: محمّد صابر خان، «آغاز تاريخ مذهب شيعه زيدى در ديلمان و گيلان» (مبدأ تاريخ مذهب الشيعة الزيديّة في ديلمان وجيلان) (القسم الأول)، ترجمة أحمد آرام، مجلة

إنّ أوّل عَلَوِيّ هاجر إلى مناطق الديلم هو يحيى بن عبد الله بن الحسن بن الحسن، والذي التجأ إلى الديلم وحاكمها، وقد كان ذلك في عهد هارون الرشيد. وبعد قيام الحركة الفاشلة للحسن بن عليّ الفخّيّ في سنة 169هـ فرّ يحيى بن عبد الله بن الحسن وإخوته الآخرون والتجأ إلى طبرستان[11]، لكنّ حضوره هناك لم يؤثّر كثيرًا في نشر التشيّع الزيديّ. تلقّى يحيى وثيقة أمان من هارون الرشيد فترك ديلمان، لكن ذكريات هجرته إلى ديلمان، ومصاعب الصراعات المريرة مع العبّاسيّين وهزيمتهم للعلويّين بقيت محفورةً في ذاكرته[12].

ثانيًا: الحسن بن زيد وتأسيس إمارة العلويّين في طبرستان

وفقًا لتقرير الطبريّ الذي كرّره الصابي على نحو مختصر[13]، فإنّه بعد قتل يحيى بن عمر بن يحيى بن الحسين بن زيد بن عليّ بن الحسين بن عليّ

= آينده، السنة 6، العددان 3-4 (1359ش/ 1980م)، ص 181-188؛ محمد صابر خان، «آغاز تاريخ مذهب شيعه زيدى در ديلمان و گيلان» («مبدأ تاريخ مذهب الشيعة الزيدية في ديلمان وجيلان» (القسم الثاني)، مجلّة آينده، السنة 6، العددان 5-6، ص 348-357. وهنالك ترجمة أخرى لهذه المقالة، في: محمد صابر خان، «تاريخ صدر تشيع زيدى در ديلمان و گيلان» («تاريخ صدر التشيع الزيديّ في ديلمان وجيلان»)، ترجمة حسن لاهوتي، مجلّة فرهنك، الكتاب الأول (خريف 1366ش/ 1987م)، ص 185-200.

(11) تأسّست الدولة الإدريسيّة أيضًا في شمال أفريقيا والمغرب على يد إدريس بن عبد الله بن الحسن الذي التجأ إلى هناك، ينظر: ابن الفقيه، ص 81-82؛ أحمد بن سهل الرازيّ، أخبار فخ وخبر يحيى بن عبد الله وأخيه إدريس بن عبدالله، تحقيق ماهر جرّار (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1995م).

(12) الصابي، ص 17. ولمعرفة مزيد من التفاصيل عن أخبار يحيى بن عبد الله ينظر ابن سهل الرازي. ومن العلويّين الذين هاجروا إلى آمل قبل الحسن بن زيد، محمّد بن جعفر بن هارون بن إسحاق بن الحسن بن زيد بن الحسن بن عليّ بن أبي طالب والذي استشهد في آمل على يد الرافع بن ليث. ووفقًا للبخاريّ، فإنّ قبره كان قائمًا حتّى أيّامه، وكان مقصدًا للزوّار، ينظر: أبو نصر سهل بن عبد الله البخاريّ، سرّ السلسلة العلويّة، قدّم له وعلّق عليه السيّد محمّد صادق بحر العلوم (النجف: المكتبة الحيدريّة، 1381هـ/ 1962م)، ص 26.

(13) الصابي، ص 18-21، ولمعرفة المزيد عن هذه التقارير ينظر: حكيميان، ص 74-88. كما أورد الصفدي خبرًا مختصرًا عن الحسن بن زيد، في: صلاح الدين خليل بن أيبك الصفديّ، الوافي بالوفيات، تحقيق: رمضان عبد التوّاب (بيروت: فرانز شتاينر، فيسبادن، 1399هـ/ 1979م)، ج 12، ص 20-22.

بن أبي طالب في سنة 250هـ على يد الحسين بن إسماعيل، قائد محمّد بن
عبد الله بن طاهر، قام الخليفة العبّاسيّ المستعين بالله بتقديم قطعة من أراضي
الأستاندارية (ناحية في كلار وشالوس) إلى إقطاعية الأمير الطاهريّ. وفي تلك
الآونة كان عبد الله بن طاهر يسيطر على إمارة بعض نواحي طبرستان، بينما كان
المالك الحقيقي لزمام تلك الإمارة هو محمّد بن أوس البلخي. وكان محمّد بن
أوس يوزّع مناطق سيطرته على أبنائه، لكن ضعف تجربة هؤلاء الأولاد خلّفت
سخطًا كبيرًا بين الناس.

أرسل محمّد بن عبد الله بن طاهر شقيقَ كاتبه واسمه طاهر بن هارون
النصرانيّ للإشراف على إقطاعاته وإداراتها، ولعلّ الخطوات التي قام بها جابر
بن هارون لتنمية إقطاعيّات الأمير قد أدّت إلى التضييق على سكّانها المحليّين،
وفي النهاية قام نزاع بين بعض الزيديّة، ما اضطرّه إلى الهروب نحو سليمان بن
عبد الله بن طاهر الذي كان يسكن في مدينة سارية[14].

وسعيًا من الزيديّين للقيادة وامتلاك السلطة توجّهوا نحو أحد العلويّين،
المعروف باسم محمّد بن إبراهيم بن عليّ بن عبد الرحمن بن القاسم بن
الحسن بن زيد بن الحسن بن عليّ بن أبي طالب، والذي كان يسكن في
بلدة كجور رويان، وطلبوا منه أن يصبح حاكمًا لإمارتهم[15]. لكن محمّد بن
إبراهيم اعتذر عن طلبهم ودلّهم على شخص يليق بالزعامة، وهو زوج أخته
وكان من العلويّين المقيمين في الريّ، واسمه الحسن بن زيد بن إسماعيل بن
الحسن بن زيد بن محمّد بن إسماعيل بن الحسن بن زيد بن الحسن بن عليّ

---

(14) من أهمّ قادة هذه الحركة محمّد بن رستم الكلاري ومحمّد بن شهرياران الرويانيّ، وقد
ذكر ابن الفقيه أنّهما كانا على عقيدة الزيديّة، ينظر: ابن الفقيه، ص 312. وأشار ابن حوقل إلى أهميّة
مدينتي آمل وسارية، في: أبو القاسم محمد بن علي بن حوقل، صورة الأرض (بيروت: دار مكتبة الحياة،
1992)، ص 326. ففي العصور القديمة كانت مدينة سارية مقرًّا لإقامة ولاة طبرستان، أمّا في عصره
فبات مدينة آمل محلّ إقامة الولاة واستقرارهم، وذكر ابن حوقل أنّ مدينة آمل أكبر من مدينة طبرستان.

(15) أشار ظهير الدين المرعشيّ (ت. 892هـ) إلى أنّ قبر محمّد بن إبراهيم في بقاع بلدة
[illegible] كجور، وقد كان مشهورًا في أيّامه، وكان معروفًا باسم السيد محمّد كيا دبير الصالحانيّ أو
[illegible]، ينظر: ظهير الدين بن نصير الدين المرعشي، تاريخ طبرستان ورويان ومازندران، تحقيق
[illegible] تسبيحي، ط 3 (طهران: مؤسسة مطبوعاتي شرق، 1345ش)، ص 129.

بن أبي طالب[16]، وقد تناول ابن إسفنديار، الذي يُحتمل أنّه كان يمتلك نسخةً من كتاب **التاجي**، تفاصيل هذه الحادثة نفسها، يقول:

«إن السادة العلويين الذين نجوا من هذه المعركة توجّهوا إلى جبال العراق وفراشوذجر، وكانوا يقيمون متخفّين في كلّ ناحية إلى أن ضاق أهل دارفو ولبرا من ظلم محمّد بن أوس وخسّة أخلاقه، وكانوا يهرعون في كلّ وقت إلى السادة الذين كانوا يقيمون بجوارهم، واعتقدوا بزهدهم وعلمهم وورعهم، وقالوا إن نهج المسلم الحقّ هو ما عليه السادة، فاستعان بهم أهل الرساتيق الأخرى الذين كانوا على اتصال بهم، فمضوا إلى محمد بن إبراهيم بن علي بن عبد الرحمن بن القاسم بن الحسن بن زيد بن الحسن بن أمير المؤمنين علي عليه السلام، وكان في قصبة رويان، وطلبوا منه نحن نبايعك عسى الله أن يرفع عنّا هذا الظلم ببركاتك، فقال: إنّي لا أملك أهليّة الخروج ولكن لي صهر متزوّج من أختي، وهو شجاع ومتمرّس، وعالم وخبير بالحروب والوقائع والحوادث، وهو في الري، فإذا حملتم رسالتي إليه هناك فسوف يقبل، وبمدده وقوّته سوف يتحقّق لكم ما ترجون. وكان رئيس تلك الجماعة وعظيمها هو عبد الله بن وندا أميد[17]».

ولد الحسن بن زيد في المدينة، لكنّه هاجر إلى الريّ واستقرّ فيها نتيجة سوء الأوضاع في الحجاز والعراق، ووصول المتوكّل العبّاسيّ إلى الحكم وما نجم عنه من سياسات مُعادية للعلويّين، وتخريب مرقدَي الإمامين عليّ،

(16) المشهور بحالب أو جالب الحجارة، ولعلّه كان لقب جدّه (إسماعيل بن الحسن بن زيد). في أي حال هناك اختلاف حول معنى هذه الكلمة، ولمعرفة بعض مسوّغات هذا الاصطلاح، يُنظر ظهير الدين علي بن زيد البيهقيّ، **لباب الأنساب والألقاب والأعقاب**، تحقيق سيّد مهدي رجائي (قم: مكتبة آية الله المرعشيّ العامّة، 1410هـ)، ج 1، ص 246. ولعلّ هذا اللقب يرتبط ببعض التوصيفات التي ذكرها الصفديّ عنه، في: الصفدي، ج 12، ص 20. ومن المحتمل أنّ الصفديّ قد أخذ بعض موضوعاته عن الحسن بن زيد من كتاب **أخبار الخلفاء** للصوليّ، وفي إشارة إلى القدرات البدنيّة الخارقة للحسن بن زيد، إذ كتب أنّه عطس مرّة فسقط المؤذّن من المنارة إلى الأرض من رهبة الصوت ومات، أو أنّ أقوى البغال لم تكن قادرة على حمله أكثر من فرسخين.

(17) بهاء الدين محمد بن حسن بن إسفنديار، **تاريخ طبرستان**، ترجمة وتقديم أحمد محمد نادي (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2002م)، ص 232.

والحسين بن عليّ (ع) وبقيّة مزارات العلويين. ولعلّ الحسن بن زيد كان من جملة العلويّين المرافقين ليحيى بن عمر بن يحيى بن الحسين بن زيد بن علي بن الحسين بن عليّ بن أبي طالب الذي كان قد قام في الكوفة، ومن ثم التجأ إلى الريّ بعد أن فشلت حركته، ونجا كغيره من السادات بعد هزيمته على يد القائد الطاهريّ الحسين بن إسماعيل[14].

وافق الحسن بن زيد على طلب أهالي رويان، وتحرّك نحو رويان مع مجموعة من العلويّين المقيمين في الرّيّ، فاختار مسكنًا له في سعيد آباد، وهناك بايعه الناس، وكانت أوّل خطوة له إخراج عمّال محمّد بن أوس، ومن ثمّ تحرّك نحو سارية. وكذلك قامت المجموعات الزيديّة في مدينة كلار بمبايعته مباشرة في يوم الثلاثاء الخامس والعشرين من رمضان عام 250هـ، كما قام أهالي مدينة شالوس ونيروس بإرسال ممثّلين إلى الحسن بن زيد وبايعوه، كما هرع العلويّون الساكنون في تلك المناطق إلى استقباله وبرفقتهم محمّد بن إبراهيم.

وصل الحسن بن زيد إلى مدينة كجو في يوم الخميس السابع والعشرين من رمضان، وقد صلى العيد في مسجد تلك المدينة، وكانت أولى خطواته هنالك إرسال محمّد بن العبّاس وعليّ بن نصر وعقيل بن مسرور إلى جالوس (شالوس) إلى الحسين بن محمّد المهدي الحنفيّ، وقد استجاب الأخير لدعوة الحسن بن زيد، ودفع الناس إلى مبايعته. وحرّك الحسن بن زيد جيشًا لفتح آمل التي كانت مركزًا حكوميًا لطبرستان ومقرًا لإقامة محمّد بن أوس، وقد استطاع الحسن بن زيد فتح تلك المدينة بعد مواجهة سريعة وهرب محمّد بن أوس إلى مدينة سارية. وعمل الحسن بن زيد على توطيد حكمه هناك وجمع الضرائب، ومن ثمّ حشد جيشًا ومضى نحو سارية، وفيها نشب صراع شديد بينه وبين محمّد بن أوس وسليمان، وانتهى بانتصار الحسن بن زيد وهروب سليمان إلى جرجان.

---

(14) أشار الصفدي إلى الحسن بن زيد على نحو مختصر، فقد كان مقيمًا في العراق، وطبعًا قصد مدينة الري وعراق العجم، وقد نقل نماذج من شعره. ينظر: الصفدي، ج 12، ص 20-22.

أدّت المساعي التي قام بها زيد إلى سيطرته على أقسام من طبرستان، واستطاع في مدة قصيرة السيطرة على مدن أخرى في عراق العجم كالرّيّ وزنجان وقزوين وقومس.

ثالثًا: الإنجازات العمرانية والمذهبية للحسن بن زيد

من الخطوات المهمّة للحسن بن زيد سعيه لنشر الإسلام في مختلف نواحي طبرستان، وقد أشار ابن حوقل إلى دوره في نشر الإسلام في الديلم، وقال إن سكّان الديلم حافظوا على دينهم السابق في القرنين الأوّلين، ولهذا تعرّضوا لحملات المناطق المجاورة لهم كقزوين، والتي كانت حينئذ ثغرًا من ثغور الإسلام بسبب عدم إسلام الديلميّين، وكانت نساء الديلم يتعرّضن للأسر من جرّاء ذلك. وأشار ابن حوقل إلى أنّه في الوقت الذي دوّن فيه كتابه فإنّ بعض أهالي الديلم لم يكونوا قد أسلموا بعد[19].

وأرسل الحسن بن زيد رسالة في العدل إلى النواحي المختلفة يبيّن فيها آراءه الكلاميّة والاعتقاديّة، وأورد ابن إسفنديار الذي يبدو أنه كان يمتلك كتاب التاجي[20] قسمًا من تلك الرسالة في رسالته الخاصّة ماهية العدل، وكان فيها تأكيد على العمل بالسنّة النبويّة وسلوك أمير المؤمنين، ونهي عن عقيدة الجبر والتشبيه، وتأكيد على إجراء الشعائر الزيديّة على أساس المذهب الزيديّ من مثل ذكر عبارة «حيّ على خير العمل» في الأذان.

لكنّ هذه الخطوات التي قام بها الحسن بن زيد وسيطرته على طبرستان لم تكن لتمرّ بسهولة أمام أعين الطاهريّين، كما أنّ سليمان بن عبد الله بن طاهر كان يسعى لاستعادة إمارته، ولهذا اتّحد مع قائد الجبال قارن بن شهريار،

---

(19) ابن حوقل، ص 377.

(20) وفقًا لبعض الأقوال التي ذكرها ابن إسفنديار يتبيّن أنه كان يمتلك نسخة من كتاب التاجيّ الذي يتضمّن تفاصيل حياة الحسن بن زيد وأخيه محمّد بن زيد. أما الكاتب اليمنيّ الذي لخّص كتاب التاجيّ، فقد حذف هذه الأخبار بسبب عدم أهميّة أخبار الحسن بن زيد ومحمّد بن زيد، واللذين لا يُعترف بإمامتهما وفقًا لمذهب الزيديّة في اليمن.

واستطاع من خلاله وبمساعدة مجموعة أخرى من القادة الطاهريين كمحمد بن نوح، استعادة إمارته التي فقدها.

تتسم مناطق طبرستان بأهميّة تجاريّة خاصّة، فهي تمثّل المنطقة الأصليّة والمفتاحيّة في طريق القوافل التجاريّة من خراسان إلى الريّ والعراق، وذلك بسبب وفرة المحاصيل ولا سيّما الحرير فيها.

وقد أشار ابن حوقل إلى أهمّيّة الإنتاج الاقتصاديّ لطبرستان حيث كان الحرير ينتج في جميع مناطقها، ولها فائدة اقتصاديّة كبيرة[21]. ويذكر ابن حوقل أن جرجان تمثّل المصدر الأصليّ لحرير طبرستان، فهي تنتج وحدها ما يعادل حرير طبرستان بل تتفوّق عليه، ولعلّ هذا الأمر كان أحد أهمّ أسباب الصراعات الشديدة التي نشبت بين العلويّين، وبين الطاهريّين والسامانيّين للسيطرة على هذه المدينة المهمّة[22].

في تلك الآونة اطّلع الحسن بن محمّد العقيقيّ، الذي كان أميرًا على سارية (ساري) من قِبَل الحسن بن زيد، على تحرّكات هؤلاء، وأرسل الحسن بن زيد مجموعة لمساعدته، وقد استطاع محمّد بن نوح أن يحقّق بعض النجاح في البداية، وبعدئذ انضمّ إلى سليمان بن عبد الله بن طاهر الذي كان يقيم في أستراباد، وانطلق الاثنان إلى جرجان، وكانا يأملان حشد مزيد من القوّات في تلك المدينة السنّيّة لمواجهة الحسن بن زيد، إلا أنّ فشل سليمان في جمع الجيش ومشاهدته للنجاحات المتواصلة للحسن بن محمّد العقيقيّ في سحق المجموعات المساندة لسليمان، دفعاه إلى صرف نظره عن مواصلة الحرب وترك جرجان، ومن ثم تثبيت سيطرة الحسن بن زيد على طبرستان.

إنّ الأهمّيّة السياسيّة والاستراتيجيّة لجرجان، والتي كانت المدينة المفتاحيّة في الطريق التجاريّة لخراسان، دفعت الحسن بن زيد إلى التفكير

(21) ابن حوقل، 381.

(22) لعلّ حضور الجماعات اليهوديّة في جرجان وبعض مدن طبرستان يرتبط بتجارة الحرير المربحة جدًّا.

في فتحها، فبعد تثبيت سيطرته على طبرستان في يوم الأربعاء الثالث من ذي الحجّة 253هـ، مضى محمّد بن إبراهيم برفقة مجموعة من أهالي الديلم لفتح جرجان، واستطاع فتحها، لكنّ أهالي الديلم تخلّوا عنه، الأمر الذي أجبره على ترك جرجان والعودة إلى ساري في أوّل ربيع الأوّل.

كان الحسن بن زيد يقيم في ساري، وكانت تراوده فكرة محاربة قائد الجبال الإصبهبذ الذي سبق له أن ناصر الطاهريّين ضدّه، فقاد الحسن جيشًا نحو مناطق نفوذ قارن بن شهريار وأحرق محصولاته وخرّب بيوت أنصاره، وبعد ذلك عاد إلى ساري.

وفي ساري وصله رسول من جَستان بن وهسودان يحرّضه على فتح الرّيّ، فقبل الحسن بن زيد وأرسل أحمد بن عيسى بن عليّ بن الحسن إلى عند جستان لفتح الريّ، وتمّ الفتح، وبعدئذ راح يفكر في فتح جرجان ثانية، فأرسل جيشًا بقيادة محمّد بن إبراهيم فتمكّن من فتحها وضمّها إلى مناطق نفوذ العلويّين، ونصّب عليها محمّد بن زيد وظلّ عليها حتّى وفاة الحسن بن زيد.

إنّ سقوط جرجان وأهمّيّتها دفعا الخليفة العبّاسيّ إلى الاستعانة بيعقوب بن ليث الصفّاريّ، الذي كان الحسن بن زيد قد آوى إليه بعض معارضي ذلك القائد، وبالفعل قاد يعقوب جيشًا نحو طبرستان عام 260هـ وبقي هنالك أربعة أشهر، وقد تحاشى الحسن بن زيد المواجهة المباشرة مع يعقوب، وتراجع من ساري إلى آمل وبعدئذ إلى رويان. واستخدم الحسن بن زيد سياسة الأرض المحروقة مع يعقوب لمواجهته، الأمر الذي أوقع الأخير في مأزق تأمين مؤونة جيشه فاضطرّ إلى التراجع، لكنّ المشكلة الحقيقيّة للحسن بن زيد كانت مع الإصبهبذ رستم بن قارن بن شهريار، والذي أضحى خليفةً لأبيه، ولم يكن على توافق مع الحسن بن زيد.

وفي عام 266هـ اتّفق مع أحمد بن عبد الله الخجستانيّ أمير نيسابور على مواجهة الحسن بن زيد، لكن تدبير محمّد بن زيد أدّى لهزيمة رستم واضطر الخجستانيّ إلى العودة لنيسابور. وبعد مدّة ثار الليث بن فنة ورستم بن قارن وانشغل الحسن بن زيد بإخماد حركتهما في أواخر أيّام حياته.

إنّ ثبات الأوضاع السياسيّة واستقرارها في طبرستان أدّيا إلى هجرة السادات من مناطق أخرى إلى مناطق نفوذ الحسن بن زيد.

رابعًا: إمارة الداعي الصغير محمد بن زيد

مات الحسن بن زيد في مدينة آمُل في يوم الإثنين الثالث من رجب 270هـ[23] وذلك بعد أن عانى المرض سنةً كاملةً، ونشبت نزاعات على وراثته[24]؛ فلما كان الحسن على فراش الموت طلب من صهره أبي الحسين أحمد بن محمّد إبراهيم أن يكتب رسالةً إلى أخيه محمّد بن زيد ويطلعه على شدّة مرضه، ويدعوه للمجيء إلى آمل كي يتعهّد أمور خلافته، لكنّ أبا الحسين ماطل في الأمر حتّى مات الحسن بن زيد، وعندئذ أنكر موضوع خلافة محمّد بن زيد وجعل الخطبة باسمه.

لما سمع محمّد بن زيد خبر وفاة أخيه انطلق بجيشه إلى آمل، لكنّ أبا الحسين طمّع الكثير من أنصار محمّد بن زيد فانفضّوا من حوله، فاضطرّ إلى العودة إلى جرجان، لكنّ أنصار أبي الحسين منعوه من دخول جرجان؛ ما دفعه إلى الإقامة في مكان اسمه زوين. وفي تلك الأثناء أسرع رافع بن هرثمة لمساعدة محمّد بن زيد واتحدا معًا، واستطاع محمّد أن يهزم أبا الحسين في معركة جرت في يوم الأربعاء 25 جمادى الأولى 271هـ، وأجبره على الفرار

---

(23) وفقًا لظهير الدين المرعشي، فإن الداعي محمّدًا بن زيد دُفن في الحي الجنوبي لمدينة آمل، حيث كان معروفًا ومعمورًا في عهد ظهير الدين، ينظر: ظهير الدين المرعشي، ص 137.

(24) ابن الحسن الأصفهاني، ص 174؛ حكيميان، ص 89-91. وقد عرض الأصفهاني إشارات ... علويي طبرستان لكنها شديدة الدقّة. في النصّ الحقيقي لتلخيص التاجي تبدو الحوادث بعد ... وحكم محمّد بن زيد مختصرة جدًا، ينظر: الصابي، ص 21.

... نصر البخاري تقريرًا قصيرًا عن الحسن بن زيد ونزاعه مع بعض العلويّة ممن قُتلوا ... البخاري، ص 26-27، كما عرض ابن فند إشارات قصيرة عن الحسن بن زيد، في: ... يونس الزحيف بن فند، مآثر الأبرار في تفصيل مجملات جواهر الأخبار، ويسمّى ... الزاهر ... الحدائق الوردية، شرح بسامة السيّد صارم الدين الوزير، تحقيق عبد السلام عباس الوجيه و... قاسم محمّد المتوكّل (صنعاء: مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية، 1423هـ/2002م)، ج 2، ص 544-545.

من مكان إقامته في مدينة سارية إلى آمل، وبعد كرّ وفرّ استطاع محمّد بن زيد القبض على أبي الحسين، وقتله وسط محيط من أهالي طبرستان الذين كانوا ساخطين على حكمه، وفي النهاية تمكّن أبو عبد الله محمّد بن زيد بن محمّد بن إسماعيل بن الحسن بن عليّ بن أبي طالب المشهور بالداعي إلى الحقّ والداعي الصغير، من تسلّم إمارة العلويّين. والواقع أنّه لا توجد معلومات كافية عن تاريخ ولادة محمّد بن زيد وأيّام شبابه، ويُحتمل أنّه كان يقيم في العراق قبل قدومه إلى طبرستان برفقة عائلته[25]. وفي طريقه إلى طبرستان وصل محمّد إلى شنبلة قرب دماوند في عام 253هـ وبعد ثلاث سنوات انضمّ إليه أخوه الحسن بن زيد.

ورد اسم محمّد بن زيد في أثناء الصراع بين علويّي طبرستان ويعقوب بن ليث الصفّاري سنة 260هـ واشتهر باسم أسير يعقوب[26]. وقد تمّ أسره ثانيةً على يد يعقوب بن ليث، لكن لما قرّر يعقوب ترك طبرستان حرّره مع بقية العلويّين ممن كانوا في أسره. وفي عام 263هـ ذهب محمّد بن زيد إلى طبرستان للقاء أمّه، وبعد ذلك مضى إلى جرجان لمساعدة محمّد بن إبراهيم، صهر الحسن بن زيد. لكنّ العلويّين هُزِموا في هذه الحرب أمام قائد الطاهريّين إسحاق الشاري، واضطروا إلى ترك جرجان. وفي عام 266هـ استرجع الحسن بن زيد جرجان، ومن ثم أرسل محمّدًا لسحق حركة رستم بن قارن الباوندي، وبعد أن أنهى محمّد المهمّة بنجاح عاد إلى عند الحسن بن زيد.

بعد إخماد حركة الحسن بن محمّد العقيقيّ، الذي كان يُسيطر على جرجان مدة، وبعد إعدامه بأمر من الحسن بن زيد، فإنّه، اعتمادًا على بعض النقود التي ضربها الحسن بن زيد، يمكن القول إنّ جرجان كانت بين عامي 267 و270هـ في يد العلويّين، وتسلّم محمّد إمارة تلك المدينة بينما كان ابنه الحسن بن زيد يقيم في آمل.

---

(25) الصفديّ، ج 12، ص 21.

(26) المرجع نفسه، وللحسن بن زيد شعر يشير فيه إلى أسر أخيه.

وكما ذكرنا؛ فبعد وفاة الحسن بن زيد في الثالث من رجب 270هـ تسلّم صهره أبو الحسين أحمد بن محمّد العلوي إمارة العلويّين بعد أن أهمل قضيّة توريث الحكم لمحمّد بن زيد. أما محمّد بن زيد الذي كان يقيم آنذاك في جرجان، فقد اتّجه إلى آمل بهدف استعادتها، لكن انفضاض فريق من مرافقيه الديلميّين عنه أبطلَ هدفه، وحرمه هؤلاء من الدخول مجدّدًا إلى جرجان.

طلب رافع بن هرثمة، القائد الطاهريّ وحاكم خراسان، من محمّد بن زيد الانضمام إليه لمؤازرته في فتح جرجان، واستطاع بذلك محمّد السيطرة على آمل، لكنّه اصطدم من جديد مع الحاكم الباونديّ رستم بن قارن، والذي كان من جملة أنصار أبي الحسين، وانهزم رستم في هذه المعركة، وهرب من هناك إلى نيسابور.

من مكان إقامته في جرجان راح محمّد يفكّر في فتح الريّ، والتي كانت تحت سيطرة أمير تركي اسمه أساجين، وأرسل جيشًا، لكنّه سرعان ما هُزم. وفي طريق عودته إلى آمل سيطر رافع بن هرثمة على جرجان، غير أنّ محمّدًا سيطر مجدّدًا على جرجان بعد أن عاد إلى نيسابور.

في عام 275 أو 276هـ تصادم محمّد مع الحاكم الباونديّ رستم، وانتهى الصراع بأسر رستم سبعة أشهر، وفي نهاية المطاف استطاع رستم الفرار والتجأ إلى رافع طالبًا المدد منه لمواجهة محمّد بن زيد، وتمكّن رستم من فتح جرجان، وحاصر محمّد بن زيد ستة أشهر في قلعة جوهنا، واضطر محمّد إلى الذهاب إلى كَجَا في رويان. واستطاع محمّد الحصول على معونة جستان بن وهسودان ملك الديلميّين، وبعد نزاع طويل بين رافع وجستان اتفق الجانبان، وأوقف جستان المساعدة عن محمّد.

عاد محمّد بن زيد إلى آمل في الخامس من ربيع الثاني عام 280هـ. [illegible] الذي كان قد وقف إلى جانب محمّد فقد هبّ لنصرته، واستطاع [illegible] وهناك أقام الخطبة باسم محمّد. وفي عام 283هـ التجأ بكر بن [illegible] أبي دلف العجليّ إلى آمل، ومنحه محمّد إمارة شالوس ورويان، [illegible] محمّد به اضطرّه إلى سجنه في نائل عام 285هـ.

وفي سنة 287هـ انهزم عمرو بن ليث الصفّاريّ أمام إسماعيل بن أحمد السامانيّ وقُتل، وفي تلك الأثناء ظنّ محمّد بن زيد أنّ إسماعيل السامانيّ سوف يغضّ طَرْفَه عن حكومة خراسان، فأرسل جيشًا إلى تلك الأنحاء، لكنّ الأمير السامانيّ الذي منحه الخليفة العبّاسيّ إمارة خراسان، طلب بداية من محمّد التراجع إلى طبرستان، والتنازل له عن جرجان أيضًا، لكن محمّدًا اعترض على طلبه، فأرسل إسماعيل السامانيّ جيشًا ضخمًا بقيادة محمّد بن هارون السرخسي لمواجهة محمّد.

وفي هذه الحرب كانت الغلبة بدايةً لجيش محمّد، لكن محمّد بن هارون استطاع تنظيم جيشه والانتصار على خصمه، وجُرح محمّد في أثناء الحرب، ومات في إثر تلك الجراح في يوم الجمعة الخامس من شوال عام 287هـ[27]، وأرسل رأسه إلى بلاط الأمير السامانيّ في بخارى، بينما دُفِن جسده عند بوابة جرجان إلى جوار قبر محمّد بن جعفر المشهور بالديباج[28]. وأما ابنه زيد بن محمّد بن حسن فقد أسر سنة 273هـ وحُمِل إلى بخارى، وأمضى بقيّة عمره هناك[29].

---

(27) أحمد بن محمد بن يعقوب مسكويه، تجارب الأمم، حقّقه وقدّم له أبو القاسم إمامي (طهران: دار سروش للطباعة والنشر، 1377ش/ 1998م)، ج 5، ص 16.

(28) [illegible]، ص 22-23؛ ابن الحسن الأصفهانيّ، ص 174؛ ابن أبي الرجال، ج 4، ص 302-308؛ [illegible] عرض مضامين عن محمّد بن زيد.

وللمزيد [illegible] عصر محمّد بن زيد، ينظر: حكيميان، ص 91-96؛ ابن فندق، ج 2، ص 547-552. وقد روى ابن [illegible] خبرًا عن سيرة محمّد بن زيد في أثناء تصادمه مع المعارضين، وإعطاء حقوقهم من بيت المال، وذلك نقلًا عن كتاب الفَرَج بعد الشدّة للتنوخيّ. نصب إسماعيل السامانيّ ابنه أحمد على إمارة جرجان بعد قتل محمّد بن زيد، ينظر: عزّ الدين أبو الحسن علي بن محمّد الشيبانيّ بن الأثير، الكامل في التاريخ، تحقيق كارلوس يوهانس تورنبرغ (بيروت: دار صادر، 1399هـ/ 1979م)، ج 8، ص 7.

(29) نظم الناصر الأطروش مرثيّة عن مقتل محمّد بن زيد تناقلتها مصادر عدّة، ينظر: مجد الدين بن محمّد بن منصور المؤيّدي، التحف شرح الزلف (صنعاء: مكتبة بدر، 1417هـ/ 1997م)، ص 163-166. وقد ورد اسم اثنين من أبناء محمّد بن زيد وهما زيد والحسن، كما أوردت المصادر ذكرًا لأبنائهم في مدن بغداد والري وطبرستان، ينظر: المرجع نفسه، ص 166. وابنه أبو الحسين زيد بن الحسن كان محبوسًا في بخارى، وقد نظم شعرًا أملًا في العودة إلى طبرستان، فتأثر إسماعيل السامانيّ بسماعه وحزنه، وقد خيّره بين العودة إلى طبرستان أو البقاء في بخارى»

أما فلول جيش محمّد بن زيد المهزوم فاختاروا المهديّ بن زيد، حفيد محمّد بن زيد، أميرًا لهم. ولكنّ أحد هؤلاء الجند بايع الخليفة العبّاسيّ المعتضد (حكم ما بين 279 و289هـ)، وقد أدّى هذا الأمر إلى نزاع شديد، وفي النهاية أضحت طبرستان تحت حكم السامانيّين، وتم تنصيب قائد جيش السامانيّين محمّد بن هارون السرخسيّ أميرًا على آمل[30].

كان محمّد بن زيد كأخيه الحسن بن زيد، ذو ميول معتزليّة، وقد كان اثنان من كتّابه من جملة علماء المعتزلة المشهورين، وهما: أبو القاسم البلخيّ وأبو مسلم محمّد بن بحر الأصفهانيّ. وقد قام محمّد بن زيد بترميم مرقدَيْ الإمامين عليّ والحسين (ع) بعد أن دمّرهما الخليفة العبّاسيّ المتوكّل، ولهذا فقد اشتهر بفعل الخير، وقد كان يرسل مبلغًا من المال كلّ عام مساعدةً للعلويّين محدودي الدخل في العراق[31].

ومحمّد كأخيه لم يُعترف به إمامًا في المذهب الزيديّ، وعُرف عنه تبحّره في الشعر، وقد أورد بعضُ المصادر نماذج من شعره[32].

= فاختار زيد البقاء في بخارى، وهنالك تزوج ابنة حمويه بن عليّ. ينظر: ابن أبي الرجال، ج 2، ص 308–309.

(30) في سنة 288 ثار السرخسيّ، لكنّ حركته أخمدت، وعادت طبرستان ثانية إلى حكم السامانيّين. ينظر: ابن الحسن الأصفهانيّ، ص 174.

(31) الصابي، ص 21–22، وقد أشار الصابي إلى مساعيه لنشر التشيّع في أنحاء طبرستان.

(32) المؤيّديّ، ص 162–163. وقد ورد في: المرجع نفسه، ص 161، أن إقامة عمارة عليّ عليه السلام تُنسب إلى الحسن بن زيد. وفي المصادر الرسميّة للزيديّة التي تناولت سير الأئمّة الزيديّة لم يذكر الحسن بن زيد وشقيقه محمّد بن زيد، ومع أنّ المؤيّديّ قد أورد سيرة حياتهما، ينظر: مجد الدين المؤيّديّ، ص 161–163، فإنّ السنّة الرسميّة للزيديّة لا تعترف بهما إمامين. للاطلاع على سيرة حياة الداعي الصغير وأبنائه في بخارى، ينظر الموضوعات المهمّة للأزوارقاني، في: إسماعيل بن الحسين بن محمّد بن الحسين بن أحمد المروزي الأزوارقانيّ، الفخري في أنساب الطالبيّين، تحقيق السيّد مهدي الرجائي (قم: مكتبة آية الله المرعشي العامّة، 1409هـ)، ص 161–162. كما أنّ المعلومات المتوافرة عن [illegible] عصر الداعي الصغير قليلة ونادرة. كما أشار الأزوارقاني إلى علوي اسمه أبو جعفر أحمد [illegible] من أحفاد عبد الله بن الحسين الأصغر العقيقي بصفة صاحب الداعي الصغير، ينظر: الأزوارقاني، [illegible]، كما ذكر اسم محمّد بن إبراهيم بن علي الشجري بصفته وزير الداعي الكبير، في الأزوارقاني، [illegible].

خامسًا: الناصر الأطروش والبداية الجديدة لحكومة علويّي طبرستان

على الرغم من أنّ هزيمة محمّد بن زيد ومقتله قد أدّيا إلى سقوط الإمارات الزيديّة لطبرستان وزوالها، فإن زعماء الزيديّة واصلوا نشاطاتهم، واستمر اعتناق سكّان طبرستان الزيديّة على أمل انبعاثها من جديد. ومن تلك الشخصيّات الزيديّة الحسن بن عليّ المشهور بالناصر الأطروش، والذي كان قد هاجر من الكوفة إلى طبرستان في أواخر أيّام محمّد بن زيد، ككثير من علويّي العراق، ويُحتمل أن يكون ذلك بعد عام 260هـ[33].

ولد الحسن بن عليّ، المشهور بالناصر الكبير والأطروش، في حدود سنة 230هـ في المدينة المنوّرة من أمَةٍ خراسانيّة[34]، وكان أبوه عليّ بن الحسن بن عليّ بن عمر الأشرف من العلماء والسادات المرموقين في المدينة.

أمضى الأطروش تعليمه في الكوفة على يد علماء الزيديّة ولا سيّما محمّد بن المنصور المراديّ (ت. 292هـ)، وعلى محدّثين كوفيّين آخرين من مثل عبد الله بن محمّد المدنيّ وبشر بن هارون ومحمّد بن عليّ بن خلف وآخرين، والحقّ أنّ المراديّ أهمّ شيوخ الناصر الأطروش، إذ سمع الناصر متون أحاديث الزيديّة [illegible] عن المراديّ نفسه من مثل أمالي أحمد بن عيسى بن زيد (ت. 247[illegible]) التي دوّنها المراديّ[35].

---

(33) [illegible]، ص 184-188.

(34) صارم الدين إبراهيم بن محمّد الوزير، الفلك الدوّار في علوم الحديث والفقه والآثار، حقّقه وعلّق عليه محمّد يحيى سالم عزّان (صعدة: مكتبة التراث الإسلامي؛ صنعاء: دار التراث اليمني، 1415هـ/ 1994م)، ص 58. كانت أمّ الأطروش أمة من خراسان، واسمها محبوبة. والنسب الكامل للناصر الأطروش هو: أبو محمّد الحسن بن عليّ بن الحسن بن عليّ بن عمر الأشرف بن عليّ بن الحسين بن عليّ بن أبي طالب. ينظر: حميد بن أحمد المحلّيّ، الحدائق الورديّة في مناقب أئمّة الزيديّة، تحقيق المرتضى بن زيد المحطوريّ الحسنيّ (صنعاء: مطبوعات مكتبة مركز بدر العلميّ والثقافيّ، 1423هـ/ 2002م)، ج 2، ص 55. وقد أشار الصفديّ باختصار إلى الناصر الأطروش ونقل بعض أبياته، في: الصفديّ، ج 12، ص 111-112.

(35) روى الناصر الأطروش بعد ذلك قسمًا من هذه الأحاديث في مجالس أماليه، وقد نقل أبو طالب الهارونيّ في أماليه بعض أمالي الناصر الأطروش. ينظر: أبو طالب يحيى بن الحسين الهارونيّ، تيسير المطالب في أمالي أبي طالب، رتّبه على الأبواب القاضي جعفر بن أحمد بن عبد السلام، تحقيق =

جاء الناصر الأطروش إلى طبرستان في أيّام إمارة محمّد بن زيد، وأصبح هناك من مقرّبيه، لكنّه كان يشعر بأنّه لا يقلّ شأنًا ومقامًا من محمّد بن زيد في استحقاق الإمارة، الأمر الذي جعل العلاقة بينهما فاترة. وإذا كنّا لا نعرف بالضبط متى بدأت مشاعر الأطروش هذه تجاه محمّد بن زيد، فيبدو أنّه، منذ وروده إلى طبرستان، بدأ يتكوّن هذا الشعور في ذهنه تدريجيًا، نتيجة إحساسه بعلوّ مقامه العلميّ والفقهيّ.

لقد كان الناصر الأطروش من دعاة محمّد بن زيد منذ البداية، وكان سلوك الأطروش سليمًا تجاهه، الأمر الذي لم يفاقم الأمور بينهما على الرغم من برودة المشاعر. وفي أثناء العلاقات الحسنة بينهما كان الناصر يدعو لمحمّد في خراسان، وقد وقع في أسر العبّاسيّين فاقتادوه إلى السجن، وهناك تلقّى ضربة سوط على أذنه فبات سمعه ثقيلًا، ولهذا اشتهر بالأطروش.

إنّ أهمّ المصادر التي تناولت حياة الناصر الأطروش هي تلك السيرة التي دوّنها أحد أنصاره الطبريّين وكان عليّ بن بلال الآملي يمتلك نسخة منها، وقد نقل خلاصةً من موضوعات هذه السيرة في **تتمّة المصابيح**[36]. وقد أرسلت نسخة من كتاب سيرة الناصر الأطروش إلى اليمن في القرن السابع الهجري، ولكنّها ضاعت، فيما يبدو، ولا أثر لها حتّى الآن.

يُعدّ الناصر الأطروش أحد الأئمّة الزيديّة وفقًا للتقاليد الرسميّة الزيديّة[37]،

= عبد الله بن حمود العزّي (صنعاء: مؤسّسة الإمام زيد بن عليّ الثقافية، 1422هـ)، ص 64، وقام أحد تلامذة الناصر الأطروش واسمه أبو عبد الله الوليدي بنقل بعض أحاديث الناصر وجمعها في كتاب باسم الألفاظ. ينظر: المحلّي، ج 2، ص 58؛ ابن أبي الرجال، ج 4، ص 440. وقد أشار أبو طالب الهاروني إلى أنّه كان للناصر الأطروش مجلسان، الأوّل لبحث القضايا الكلامية، وكان خاصًّا بالعلماء، والثاني خاص بإملاء الحديث وكان عامًّا. ينظر: المحلّي، ج 2، ص 57.

(36) عليّ بن بلال الآملي، **تتمّة المصابيح**، تحقيق عبد الله بن عبد الله بن أحمد الحوثي (صنعاء: مؤسّسة الإمام زيد بن عليّ الثقافية، 1423هـ/2002م)، ص 602-607.

(37) لابن طاووس نسختان قديمتان من كتاب سير الفاطمي الذي ملك طبرستان الحسن بن عليّ المعروف بالناصر للحق من تأليف إسفنديار بن مهربوش النيسابوري، وقد نقل عنه في ابن طاووس، **فرج المهموم في تاريخ علماء النجوم** (قم: منشورات الرضا، 1363هـ)، ص 175-176. وما نقله النيسابوري عن أبي الحسن عليّ بن أبي طالب بن القاسم الآملي المشهور بالمستعين بالله. =

ويبدو أن سلوكه قد تغيّر لما أحسّ بأنه يستحق الإمامة، الأمر الذي أثار حفيظة محمّد بن زيد. وقد نقل أبو طالب الهارونيّ تقريرًا عن مجلس للأطروش يقرأ فيها أشعارًا، ما أكّد شكوك محمّد بن زيد وبات متأكدًا من نيّات الأطروش السلبيّة، لكن على الرغم من ذلك فإنّ عدم إقدام الناصر على أيّ خطوة جدّية نحو الإمامة قد حالَ دون حصول أيّ تصادم حقيقيّ بينهما[38]، وقد كان آنذاك مسؤولًا عن القضاء على الرغم من عدم رغبته في ذلك[39].

شكّل موت محمّد بن زيد في حربه مع السامانيين سنة 270هـ فرصة لنشاط الناصر الأطروش، حيث استطاع النجاة من ميدان الحرب، ومن ثمّ ذهب بعد ذلك إلى بلاد الديلم والتجأ إلى ملكها جستان بن وهسودان بن مرزبان، وراح ينشر الإسلام فيها ويدعو الناس إليه انطلاقًا من مدينة هوسم المهمّة هناك، وأسهمت نشاطاته في إسلام كثير من الديلميّين ممّن لم يكونوا قد أسلموا بعد[40]. وقد أضحت هوسم من أهم مراكز نشاطات الزيديّين المؤيّدين للناصر في الديلم.

تزامنًا مع تلك الفعاليّات التي كان يقوم بها الناصر الأطروش في الديلم كان في الأقسام الأخرى من الديلم، وبالتحديد نواحي الشرق وما وراء النهر الأبيض (سفيد رود)، عالِم حنبليّ اسمه أبو جعفر القاسم بن محمّد الثوميّ، وكان يعمل على نشر الدين الإسلاميّ في تلك الأنحاء. ولعلّ أهمّ تقرير عن أبي جعفر الثوميّ يتجلّى في تلك الأخبار التي أوردها السهمي الجرجاني في سياق حديثه عن أحوال ابنه أبي يوسف يعقوب بن القاسم الآمليّ الثوميّ. وقد أشار الصابي باختصار إلى الثوميّ[41].

= موضوعات عن معرفة الناصر بعلم النجوم. ينظر أيضًا: آتان كلبرغ، كتابخانه ابن طاووس و احوال و آثار او (مكتبة ابن طاوس، وأحواله، ومؤلفاته)، ترجمة رسول جعفريان وعلي قرائي (قم: آية الله المرعشي، 1371ش)، ص 524.

(38) الآمليّ، ص 603؛ ابن إسفنديار، ج 1، ص 251-252.

(39) الآمليّ، 604.

(40) الصابي، ص 23.

(41) المرجع نفسه، ص 23-24.

إنّ تقرير السمعانيّ بعنوان «الثوميّ» يتضمّن الموضوعات المكثّفة التي أوردها السهميّ في **تاريخ جرجان**[42]. ما يزال مرقد أبي جعفر الثوميّ موجودًا حتّى أيّامنا هذه في مدينة رشت، ويعرف الآن باسم «إمامزادة أبو جعفر».

دفعت فعاليّات الناصر الأطروش، والخوف من تأسيس إمارة علويّة جديدة، الأمير السامانيّ أبا نصر أحمد بن إسماعيل إلى إرسال والٍ جديد إلى إمارة طبرستان، اسمه محمّد بن صعلوك في عام 298هـ. تجمّع أنصار الناصر الأطروش حوله، ودعوه إلى إعلان قيامه[43]، وقد أرسل هو أيضًا ابنه أبا الحسين أحمد برفقة مجموعة من أنصاره إلى رويان، وقد استطاع هؤلاء إخراج حاكم رويان من هناك، كما ذهب الناصر إلى كلار، وبايعه قائد كلار محمّد بن الحسن.

أما محمّد بن صعلوك الذي كان موجودًا في جالوس، فجهّز نفسه لمواجهة الناصر الأطروش الذي أرسل جيشه بقيادة صهره الحسن بن قاسم، والتقى الجيشان في موقع باسم بورآباد، واستطاع القاسم بن الحسن إلحاق الهزيمة بجيش ابن صعلوك وغَرِق عدد كبير من جيش الأخير في أثناء فرارهم، وكان ذلك في أوّل جمادى الأولى سنة 301هـ وشكّل ذلك مقدّمةً لإمارة الناصر الأطروش على طبرستان.

---

(42) ينظر: حمزة بن يوسف السهمي، تاريخ جرجان، ط 4 (بيروت: عالم الكتب، 1407هـ/ 1987م)، ص 491، ومحمّد بن جرير الطبريّ، التبصير في معالم الدين، تحقيق علي بن عبد العزيز الشبلي (الرياض: دار العاصمة، 1416). دوّن الطبريّ هذا الكتاب لأهل طبرستان في قالب الإجابة عن الوضع المذهبيّ في آمل والقلق على تلك الأحوال هناك. ولم يتبع الطبريّ الأسلوب المعتمد عند أهل الحديث في الدفاع عن تعاليمهم الشرعية بل استخدم أسلوبًا جدليًا. والطبريّ في تتمة المقدّمة ينتقد بشدّة الوضع المذهبيّ لأهل طبرستان وآمل، ويذمّ رواج أنواع الكفر والمذاهب المنحرفة فيما بينهم. وعلى الرغم من وجود التشيّع الزيديّ والأفكار شبه المعتزلية في طبرستان في عهد الطبريّ، يبدو من مقدّمة الكتاب أن قصد الطبريّ من العقائد المنحرفة والخاطئة هناك عقائد العوام، والتي يبدو أن عددًا من أصحاب الحديث، وربما بعض أنصار الحنبلية، كانوا يقحمون فيها، لأنه يتحدّث في هذه المقدّمة عن أشخاص بالغوا في التكفير إلى درجة أنهم - استنادًا إلى قول أبي زرعة الرازيّ وأبي حاتم الرازيّ (عالمان من أصحاب الحديث من سكان الريّ، ويبدو أنهما كانا مقبولين عند أصحاب الحديث في طبرستان) - كانوا يفرطون في إبراز متن عقائد أصحاب الحديث عن الاسم والمسمّى وكذلك الصفات والكلام الإلهي.

(43) ابن الأثير، ج 8، ص 77، 81-83.

أما محمّد بن صعلوك الذي نجا من ميدان الحرب ففرّ إلى آمل، ولما فشل في فعل أيّ شيء لكبح حركة الناصر الأطروش التجأ إلى الريّ[44]، ودخل الناصر إلى مدينة آمل من دون أيّ مقاومة، وهنالك عفا عن مجموعة من أهل السُّنّة من أنصار السامانيّين ممّن كانوا يشكّلون النسبة الأكبر من سكان المدينة، وأقام في بيت الحسن بن زيد.

واستمرّت مساعي السامانيّين لاستعادة طبرستان في الفشل. وحينما قرّر أحمد بن إسماعيل السامانيّ الخروج بنفسه لمواجهة الناصر قُتل خارج بخارى على يد غلمانه[45]. ولما وصل النصر بن أحمد السامانيّ إلى الحكم قرّر استعادة طبرستان ثانيةً إلى حظيرة طاعته، ولهذا فقد أرسل جيشًا من عشرة آلاف مقاتل بقيادة إلياس بن يسع السُّغدي إلى طبرستان. أما أبو القاسم جعفر بن الحسن الأطروش الذي كان يقيم في ساري، فقرّر المقاومة بقواته البالغة ألف فردٍ فحسب، وقد أخبر والده عن أحوال جيش السامانيّين المهاجم. وأمّا القائد أبو عبد الله شهريار، فعلى الرغم من أنّه كان لا يزال تحت طاعة السامانيّين، فقد سمح لكلّ من يريد الانضمام إلى جيش العلويّين بالخروج إليهم. وانتهت هذه الحرب من دون أي نصر لكلا طرفيها، وتمّ الصلح في نهاية المطاف، وكانت النتيجة تثبيت إمارة الناصر الأطروش على طبرستان.

بعد أن اطمأنّ الناصر الأطروش إلى السامانيّين، راح يفكّر في أمراء الديلم المحلّيين، فأرسل الحسن بن القاسم إلى الديلميّين وطلب منهم الحضور إلى آمل إظهارًا للطاعة، لكنّ بعض الأمراء لم يكونوا راضين عن هذا الطلب، من مثل الأمير هروسندان بن تيداو خسرو بن فيروز بن جستان، والأمير ليشام بن وردراد، واقترح هؤلاء على القاسم بن الحسن الذي كان يهيمن على جيش الناصر الأطروش مساعدته إذا رغب في الانقلاب على الناصر فيجعلونه أميرًا على طبرستان. وافق الحسن بن القاسم على هذا الاقتراح، وانقلب على الناصر

---

(44) مسكويه، ج 5، ص 89.

(45) ابن الأثير، ج 8، ص 77-78، 81-83.

وسجنه في قلعة لارجان. لكنّ ليلى بن النعمان الذي كان من قادة جيش الناصر القادم من ساري، عمل مع بعض الأفراد الساخطين على تصرّف القاسم بن الحسن على إجبار القاسم على التنحّي وأعادوا الناصر إلى آمل، ونصّبوه من جديد على إمارة هذه المدينة، وقد عفا الناصر أيضًا عن الحسن، لكنّ محبّته لم تعد أبدًا كما كانت.

طلب الناصر من القاسم بن الحسن الذهاب إلى جيلان والإقامة فيها، وبشفاعة أبي الحسين أحمد بن الناصر عاد القاسم إلى آمل بعد مدة، وتزوّج من ابنة أبي الحسن، ومنحه الناصر الأطروش إمارة جرجان. وأرسل الناصر الأطروش ابنه أبا القاسم جعفرًا لمؤازرة القاسم بن الحسن لفتح جرجان، لكنّ أبا القاسم لم يكن يحبّ القاسم بن الحسن فتركه وحيدًا قرب جرجان وعاد إلى طبرستان. التجأ القاسم بن الحسن إلى قلعة كجين، وبعد مدّة طويلة قضاها في حصار الترك استطاع الهروب من القلعة مع مجموعة من رجاله والعودة إلى آمل. ومع موت الأطروش في ليلة الخميس 25 شعبان 304هـ في آمل وصل القاسم بن الحسن إلى إمارة العلويّين[46].

وعن مكانة الناصر الأطروش وتأثيره كتب ابن إسفنديار: «الناصر الكبير الحسن بن عليّ بن الحسن بن عليّ بن عمر بن عليّ السجّاد، ابن الإمام الشهيد الحسين ابن أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب عليهم السلام، وكنيته أبو محمّد. فضله وعلمه وزهده وورعه وآثار كراماته ما زالت مشهودة في جيلان والديلمان، مذهبه وطريقته معتقدُ الجيلانيّين والديلميين، وقد أقام في

(46) ابن الأثير، ج 8، ص 105؛ المؤيدي، ص 187. ويبدو أن المؤيدي استقى معلوماته من مصادر قديمة، وقد أشار إلى أن الناصر قد توفي وهو ساجد في صلاته. وأشار المؤيدي أيضا إلى أن قبر الأطروش في آمل، ونقل شعرا في وصف قبره. للمزيد عن الأخبار التاريخية عن الناصر الأطروش، ينظر: حكيميان، ص 96-101. وورد في حاشية نسخة من مشيخة زيدية أن الناصر الأطروش دفن في آمل في بيت القاسم بن علي، ينظر: محمد تقي دانش پژوه، «دو مشيخه زيدى» («مشيختان زيديتان»)، في: نامه مينوي (مجموعة من 38 مقالة في الأدب والثقافة الإيرانية احتفاءً بمرور 50 عاما على دراسات مجتبى مينوي)، إشراف حبيب يغمائي وإيرج أفشار ومحمد روشن (طهران: جاويدان، 1971م)، ص 185.

آمل مدرسة ودار كتب وأوقافًا معمورة، وبات قبره مزارًا متبرّكًا، ومجاوروه مقيمون عند تربته»[47].

تزامنًا مع تشكيل حكومة الناصر مع إمامة الهادي في اليمن طُرحت مسألة كلاميّة جديدة في مذهب الزيديّة وهي مسألة قيام إمامين في وقت واحد، وقد تمّ تقبّل وجود إمامين في الفكر الكلاميّ الزيديّ بسبب بُعد المسافة الجغرافيّة بين منطقتَي النفوذين[48].

سادسًا: التراث الثقافي للناصر الأطروش والمدرسة الفقهية الناصرية

لم يكتفِ الناصر الأطروش بأداء دور سياسيّ، فقد كان له دور مهمّ في نشر الإسلام في أقسام من جيلان، وقد بقيت تلك المناطق قرونًا عدّة تحت سيطرة إخوته وأحفاده ممن اشتهروا باسم «الثائرون»[49]. كما دوّن الناصر الأطروش آثارًا عدّةً لم يبقَ منها إلا القليل، وضاع معظمها بسبب إهمالها، أو عدم انتقالها إلى اليمن عبر أنصار مدرسة الهادي الفقهية.

وقد نقل المحلّي في القرن السابع بعض آثار الأطروش، ومن جملة ذلك كتاب: البساط، والحجج الواضحة بالدلائل الراجحة في الإمامة، والأمالي.

---

(47) ابن إسفنديار، ج 1، ص 97. وقد عرض ظهير الدين المرعشي تخريب [illegible] الناصر الأطروش، وقال إن الناصر بنى مدرسة حول قبره، وكانت قائمة في أيام ظهير الدين. ينظر المرعشي، ص 148؛ وأشار الصفدي إلى أن الناصر الأطروش دُفن في آمل. ينظر الصفدي، ج [illegible]، ص 112.

(48) للاطلاع على الأبحاث الكلاميّة في المذهب الزيديّ عن إمامين في زمن واحد، ينظر الهادي بن إبراهيم الوزير، هداية الراغبين إلى مذهب العترة الطاهرين، تحقيق عبد الرقيب بن مطهر محمد حجر (صعدة: مركز أهل البيت للدراسات الإسلامية، 1423هـ/2002م)، ص 278-280؛ المؤيدي، ص 309-311.

(49) تحدّث ظهير الدين المرعشي عن وجود مسجد في جيلاكجان في عصره وقد بناه الناصر الأطروش، ينظر: ظهير الدين بن نصير الدين المرعشي، تاريخ گيلان و ديلمستان (تاريخ جيلان وديلمستان)، تصحيح وتعليق منوچهر ستوده (طهران: انتشارات بنياد فرهنگ ايران، 1347ش/1964م)، ص 37.

في مرحلة تالية قام بعض الزيديّين من أنصار مدرسته الفقهيّة ممن اشتهروا بـ «الناصريّة» بجمع آرائه الفقهيّة، ومن جملة هذه الآثار: **الحاصر في فقه الناصر** لأبي الحسين الهارونيّ[50]، و**الناظم** لأبي طالب الهارونيّ، و**الموجز** لأبي القاسم البستيّ، والأهمّ من كلّ ذلك كتاب **الإبانة** لأبي جعفر محمّد بن يعقوب الهوسميّ، و**المغني** لعليّ بن بيرمرد الديلمي[51].

غدا كتاب الهوسميّ نصًّا مرجعيًّا بين الفقهاء من المذهب الناصريّ في طبرستان وديلمان وجيلان[52]، وقد صنّف الهوسميّ نفسه كتابًا أيضًا على أساس أقوال الشهاريّ في ثلاث نسخ، لكن للأسف لم ينتشر هذا الكتاب القيّم بعد، على الرغم من وجود نسخ خطّيّة كثيرة له وإنْ كانت ناقصةً.

منْ الآثار المعدودة المنشورة للناصر الأطروش كتاب باسم البساط، وهو أثر قصير، ويبحث في أهمّ المسائل الكلاميّة التي كانت شائعةً في عهد الأطروش، من قبيل الإيمان والكفر والنفاق والهداية والضلال والجبر ومباحث القضاء والقدر[53].

---

(50) كانت نسخة من هذا الكتاب في متناول ابن أبي الرجال قد نقل منها، ينظر: ابن أبي الرجال، ج 3، ص 220-221. كما أنّ هنالك نسخة من هذا الكتاب في اليمن. ينظر: حسن أنصاري، «كتابى تازه ياب از ابوالحسين هارونى» («كتاب جديد عن أبي الحسين الهارونيّ»)، كتاب ماه دين، رقم 95-96 (1384ش)، ص 70-71.

(51) المحلّي، ج 2، ص 58، وقد نقل المحلّي مضامين عن آراء الناصر الأطروش كانت في حوزته، لكنه لم يشر إلى أسمائها.

أوسع تقرير عن تأليفات الأطروش عبارة عن أجزاء وردت في مخطوطة مجهولة المؤلف والعنوان، وهذه المخطوطة التي يوجد متنها الأصليّ في مكتبة كاشف الغطاء تُقدّم معلومات مهمّة عن علماء الناصريّة وعن الأطروش نفسه، كما يرد فيها فهرس مفصّل عن مؤلّفات الناصر الأطروش، ينظر: «في ذكر مصنّفات إمامنا الناصر للحق عليه السلام» (الفصل التاسع عشر من هذه المخطوطة)، الأوراق 10-13.

(52) للاطّلاع على بعض علماء الزيديّة الإيرانيّين ممّن دوّنوا شرحًا على كتاب الإبانة، ينظر: «أبو طالب الفارسي»، في: ابن أبي الرجال، ج 3، ص 48 «علي بن اموج»، في: المرجع نفسه، ص 180.

(53) للناصر الأطروش تلامذة كثر من جملتهم: أبو عبد الله محمّد بن عثمان النقاش، ينظر: الإمام المؤيد بالله أحمد بن الحسين الهاروني، الأمالي الصغرى، تحقيق عبد السلام بن عباس الوجيه

كان الأطروش صاحب آراء ونظرات خاصّة في المسائل الفقهيّة، وهي تتباين عن آراء القاسم بن إبراهيم والهادي، ففي مسألة طلاق البدع (ثلاث طلقات صحيحة في مجلس واحد) ومسائل أخرى له آراء قريبة من فقه الإماميّة، وكان يعدّ طلاق البدعة غير صحيح. كما أنّه في مسألة الارث ومفهوم العصبة (أقرباء الأب)، خلافًا للزيديّة، يتوسّع فيها إلى أقرباء البنت، كما أنّ عقائده في المسائل الفقهيّة قريبة إلى فقه الإماميّة[54].

كما أنّ كتاب **البساط** يشير إلى تعلّق الأطروش بسنّة زيديّي الكوفة، ويدلّ على وجود علاقات له في الكوفة مع العالم الزيديّ المرموق محمّد بن منصور المراديّ، وأنّه نقل عنه أحاديث كثيرةً من جملة ذلك الحديث المشهور: «التقيّة ديني ودين آبائي، ولا إيمان لمن لا تقيّة له»[55]. وقد قام لاحقًا مجموعة من

= (صعدة: دار التراث الإسلامي، 1414هـ/ 1993م)، ص 94-99، 101-103. من تلامذته أيضًا أبو الحسين عليّ بن إسماعيل بن إدريس الحنفيّ، وعبد الله بن الحسن الايوازيّ الرويانيّ، وعليّ بن موسى الباندشتيّ. قرأ الإيوازيّ عند الأطروش كتابه **النصوص**، كما اطّلع على فقه الزيديّة عن طريق تلامذة جعفر بن محمّد بن شعبة النيروسيّ، صاحب **المسائل النيروسيّة**، وهو من تلامذة القاسم بن إبراهيم الرسّي. [illegible] اطّلاع على أحوال الإيوازيّ باختصار، ينظر: ابن أبي الرجال، ج 3، ص 73-75. كان أحمد النيروسي [illegible] الإيوازي تلميذًا لعبد الله بن الحسن، حيث كان علي بن الحسن الأثري الإيوازي، الذي كان أستاذًا [illegible] جعفر الهوسمي، تلميذًا له. للاطلاع على سيرة علي بن حسين الإيوازي، ينظر: ابن أبي الرجال، ج 3، ص 231. والباندشتي منسوب إلى قرية باندشت على أطراف آمل، وكان من جملة أصحاب الناصر لمدّة طويلة، وألّف كتاب الإبانة في أول الفقه، كما دوّن كتابًا في إثبات إمامة الناصر الأطروش. ينظر: المرجع نفسه، ص 356-357.

(54) أشار صارم الدين بن الوزير إلى فقه الأطروش باختصار، وقال إنه كان شائعًا أنّ فقه الأطروش يشبه فقه الشافعيّ، وكذلك فقه الهادي وفقه أبي حنيفة، لكن بحسب ابن الوزير فإنّ هذا الأمر ليس صحيحًا، فسبب تشابه فقهي الهادي وأبي حنيفة هو وحدة مناطق إقامتهما ومصادرهما الفقهيّة، ينظر: صارم الدين بن الوزير، ص 61-62. أورد السيّد المرتضى تقريرًا عن آباء الناصر في: علم الهدى السيّد عليّ بن الحسين بن موسى الشريف المرتضى، **مسائل الناصريّات**، تحقيق مركز البحوث والدراسات العلميّة (طهران: مؤسسة الهدى، 1417هـ/ 1997م)، ص 62-64. وأمّا أمّ السيّد المرتضى فهي فاطمة بنت أبي محمّد الحسن بن أحمد بن أبي الحسين أحمد بن الناصر. وأبو الحسن أحمد هو ابن الناصر الأطروش، وكان إماميّ المذهب بخلاف أبيه، وله أشعار في ذمّ الزيديّة نُقلت في المصادر، ينظر: ابن إسفنديار، ج 1، ص 273. ولمعرفة المزيد عن أبناء الناصر الأطروش ينظر أيضًا: الأزوارقانيّ، ص 36-37.

(55) الناصر للحقّ الحسن بن علي الأطروش، البساط، تحقيق عبد الكريم أحمد جدبان (صعدة: مكتبة التراث الإسلامي، 1418هـ/ 1997م)، ص 69. وعلاوة على الدور المهم الذي يمتلكه =

تلامذة الأطروش وبعض أنصاره بتدوين فقه الأطروش، ومن هؤلاء: محمّد بن عليّ الإيوازي في كتاب **المُسفر**، وعلي بن بيرمرد الديلميّ في **المُغني**، وأبو جعفر الهوسميّ في كتاب **الإبانة** وشرحها.

في القرن السابع الهجريّ صنّف ابن الوليد القرشيّ كتابًا بعنوان **زوائد الإبانة** وذلك على أساس تعليقات الإبانة، وقد نقل الحسين بن بدر الدين (ت. 662هـ) مرّات عدّة من هذا الكتاب وذلك في كتاب **شفاء الأوام الفارق بين الحلال والحرام**.

فصّل الناصر الأطروش في رسالة له بعنوان **الاحتساب** مسألةَ الحسبة ووظائف المحتسب، ولعلّ هذه الرسالة للأطروش واحدة من أقدم الآثار في الإسلام عن الحسبة والمحتسب، وهي وظيفة تساوي حاليًّا وظيفة المُحافِظ[56].

يبدو أنّ هذا النصّ مأخوذ في الأصل من كتاب مفصّل مشتمل على آراء الناصر الأطروش لأنه في مطلع النصّ الذي يخلو من الخطبة والمقدّمة، قيل إنّ الناصر الأطروش هكذا قال في كتابه **جوامع النصوص عن الحسبة ومسائلها**، ثم يُكمل النص بحثه التفصيليّ عن الحسبة.

سابعًا: الحسن بن القاسم المشهور بالداعي الصغير

بعد وفاة الناصر الأطروش، أرسل أبو الحسين أحمد مبعوثًا إلى زوج ابنته الحسن بن القاسم وطلب منه القدوم إلى آمل، فلبّى الحسن دعوته ووصل إلى

= العراقي في الآثار الزيدية فقد اهتم أيضًا برواية الآثار الإمامية القديمة، ووفقًا للناصر الأطروش فقد روى كتب علي بن جعفر العُريضي. كما أنّ الناصر الأطروش روى في قم عن العالم والمحدث الإمامي المشهور أحمد بن محمّد بن عيسى القمّي، ينظر: المرجع نفسه، ص 73.

(56) نشر سرجنت متن هذه الرسالة أوّل مرّة وفق البيانات الآتية:
Robert Bertram Serjeant, «A Zaidi Manual of Hisbah of The 3rd Century (H)», *Rivista Degli Studi Orientali*, vol. 28, fasc. 1-4 (1953), pp. 1-34.
على أساس هذه الطبعة وبسبب عدم وجود نسخة أخرى من الكتاب أو عدم معرفتها، نشر عبد الكريم أحمد جدبان هذا الكتاب بعنوان **الاحتساب**، ينظر: الناصر للحق الحسن بن علي الأطروش، **الاحتساب**، تحقيق عبد الكريم أحمد جدبان (صعدة: مكتبة التراث الإسلامي، 1423هـ/2002م).

آمل في 12 رمضان 304هـ، وبعد زيارته قبر الناصر الأطروش الذي دُفن في بيت الحسن بن زيد، تسلّم إمارة طبرستان[57] بدعم من أبي الحسين أحمد. ولعلّ هذا الدعم الذي قدّمه أبو الحسين أحمد أغضبَ أخاه أبا القاسم جعفرًا الذي ادّعى خلافة أبيه، فذهب إلى الرّيّ وطلب من محمّد بن صعلوك النصرة، ووعده بأنه سيخطب باسم العبّاسيّين إنْ ساعده في السيطرة على طبرستان، فوافق الصعلوك وأرسل معه جيشًا، ووصل أبو القاسم جعفر إلى آمل سنة 306هـ، والتجأ حينئذ الحسن بن القاسم إلى جيلان.

استمرّت إمارة أبي القاسم سبعة أشهر، لكنّ سلوكه الخاطئ ورفع الضرائب أدّيا إلى إعراض الناس عنه، وطلبوا من الحسن بن القاسم العودة إلى آمل.

تمكّن الحسن من الحصول على موافقة القائد شروين ملك الجبال وشهريار ونداميدكوه، وعاد إلى آمل، واستفاد من اضطراب أوضاع السامانيّين وأرسل جيشًا بقيادة ليلى بن النعمان إلى نيسابور وتمكن من السيطرة على المدينة، ومن ثم حرّك ليلى جيشه نحو طوس، لكن مقتله كان هناك على يد الجيش السامانيّ[58].

حاك بعض الديلميّين مؤامرةً لقتل الداعي، لكن الداعي اطّلع على ذلك واعتقل جميع أصحابها وقتلهم، وقد كان أحد المقتولين واحدًا من أعيان

---

(57) ابن إسفنديار، ج 1، ص 276؛ وأيضًا الصفديّ، ج 12، ص 205-206. وقد عرض الصفديّ مضامين عن الحسن بن القاسم، ولعلّ خلاصة تلك المضامين المذكورة حوله موجودة في مصادر أخرى ولا سيّما **الكامل** لابن الأثير.

(58) للاطّلاع على أعمال ليلى بن النعمان، يُنظر الهادي، ص 44-51؛ وأيضًا ابن الأثير، ج 8، ص 124-125.

بعد تمرّد الحسن بن القاسم على الناصر الأطروش تمّ تنصيب ليلى بن النعمان قائدًا لجيش الناصر. وفي عهد إمارة الحسن بن القاسم تمّ تنصيبه أيضًا على إمارة جرجان في سنة 308هـ. وذكر ابن الأثير أن أبناء الأطروش قد راسلوا ليلى بن النعمان، وخاطبوه بهذه الكلمات: «المؤيّد لدين الله المنتصر لآل رسول الله صلّى الله عليه وسلم، ليلى بن النعمان». ورواية ابن الأثير تشبه كثيرًا الرواية المختصرة الواردة [illegible] الأثير كان يملك نسخة من كتاب الناجي.

جيلان واسمه هروسندان بن تيرداد شاه جيل داني مرداويج بن زيار[59]. وفي تلك الآونة كانت جرجان تحت سيطرة الحسن بن القاسم، وكان أبو الحسين الناصر أميرًا عليها.

عاد أبو القاسم ثانية إلى جيلان، واستطاع أن يحشد مجموعةً حوله، كما أنَّ أبا الحسين الناصر، الذي كان غير راضٍ عن الحسن بن القاسم، جرّ جيشًا إلى آمل لكنه انهزم أمام الداعي. أما الأشراف الذين استطاعوا أن يفرّوا من قبضة الداعي الحسن بن القاسم فالتجأوا إلى خراسان، وأقاموا عند أسفار بين شيرويه، وقد رفع هؤلاء الراية العبّاسيّة السوداء، وطلبوا المدد من حاكم خراسان للتغلّب على الحسن بن القاسم. حشد هؤلاء جيشًا كبيرًا وانطلقوا إلى جرجان، وهنالك فرّ الداعي من جرجان إلى طبرستان بسبب قتله أشراف الديلميّين والجيلانيّين ومواجهته مشكلات عدّة هنالك. وفي تلك الأثناء كان ماكان بن كاكي يقيم في الريّ، فأرسل كتابًا إلى الداعي وطلب منه القدوم إليه، ووعده بأنه سيرسله إلى بغداد ويعرض قضيّته على الخليفة، فذهب الداعي إلى الرّي. أما جيش أسفار فقد تحرّك نحو طبرستان بعد فتح جرجان، لكن الداعي بتوجيه من ماكان صمّم على العودة إلى طبرستان لمواجهة أسفار، وحدثت المواجهة بين الطرفين في آمل، وانهزم الداعي وقد أصيب بجرح على يد مرداويج.

التجأ الداعي إلى داخل المدينة عند ابنته، فتبع مرداويج آثار دمه، وراح يبحث عن مكان اختفائه ويهدّد الناس حتّى تمكّن من اكتشاف مكانه. ولما أبصر الداعي مرداويج ومرافقيه راح يصلّي، لكن مرداويج لم يبالِ بحرمة الداعي، وقتله مع حاجبه أبي جعفر بن مانكديم العلويّ المشهور بالعقيليّ، وكان ذلك في يوم الثلاثاء قبل ستّ ليالٍ من نهاية رمضان عام 316هـ.

بعد هذه الحادثة صمّم أسفار وبمشورة أبي موسى هارون بن بهرام أن

---

(59) الصابي، ص 35-36. وقد أقام الحسن بن القاسم في جرجان بسبب الخوف من أشراف الديلم وجرجان، وبسبب الخوف من هؤلاء كان لميلهم إلى انتخاب أحد أبناء الناصر الأطروش للإمارة.

يختار أبا جعفر محمّد بن أحمد بن الناصر الأطروش لإمارة العلويّين في آمل. وإثر وصول هذا الخبر إلى النصر بن أحمد السامانيّ، أرسل رسالة عتاب إلى أسفار، وطلب منه القبض على أبي جعفر وبقيّة العلويّين الجديرين بالإمارة وإرسالهم إليه. ولأنّ أسفار لا طاقة له بمخالفة أوامر النصر بن أحمد السامانيّ فقد قبض على أبي جعفر وزيد بن صالح الشجريّ العلويّ وأرسلهما إليه، لكنّ النصر بن أحمد حرّرهما لاحقًا.

مع موت الداعي الحسن بن القاسم، تلاشت الإمارة العلويّة الثانية في طبرستان، واقتصر حضور العلويّين بوصفهم أمراء محلّيين على الميدان السياسي فحسب، وتسلّمت عائلة الثائرين الإمارة المحلّيّة لمدينة هوسم[60].

ثامنًا: الإمارة المحلّيّة للثائرين في هوسم

بعد سقوط حكومة العلويّين في طبرستان، شُكّلت إمارة محلّيّة في ديلمان على يد مجموعة من الزيديّة. وقد تأسّست هذه الإمارة المحلّيّة في هُوسَم والتي كانت قاعدة أصليّةً لأنصار الناصر الأطروش وأبناء إخوته. والحقّ أنّ المؤسّس الحقيقي لهذه الحكومة التي اشتهرت باسم «الثائرون» هو أبو الفضل جعفر بن محمّد بن الحسين بن عليّ المشهور بأبي الفضل الثائر، ولعلّ أهمّ معلوماتنا عن

(60) الصابي، ص 38؛ ابن الأثير، ج 8، ص 189، 193. وقد قُتل أسفار أيضًا في سنة 319 هـ. ينظر: المرجع نفسه، ص 193-196، واحتلّ مكانه مرداويج وجعل طبرستان تحت إمارته. ولم يكن أسفار ومرداويج يميلان جدّيًا إلى الإسلام، بل لم يكونا يراعيان أمور الشرع الإسلامي. وقد سعى بعض أحفاد الناصر الأطروش لإعادة قدرتهم، لكنّ هذه المساعي قد تلاشت، ومن جملة ذلك: حركة أبي علي بن أبي الحسين أحمد بن الناصر الأطروش. ويروى عن أبي عليّ أنّه سكر في إحدى الليالي في إحدى المجالس في جرجان، وقتل أبا الحسن بن كالي شقيق ماكان، وفرّ وتخفّى في مكان مجهول، واتّصل بمجموعة من قادة الجيش ممّن يُعرف ميولهم للزيديّة، فسُرّ هؤلاء القادة الزيديّون لقتل أبي الحسن، وذهبوا إليه وقدّموا له هدايا ثمينة واختاروه للإمارة. وتمّ اختيار أبي علي عليّ بن خورشيد لإمارة الجيش، وقد كان رجلًا مقبولًا. أما ماكان بن كالي الذي كان في طبرستان فذهب إلى جرجان محاربًا، واستطاع إلحاق الهزيمة بجيش علي بن خورشيد، وسقط أبو عليّ من حصانه ومات. ينظر: ابن الأثير، ج 8، ص 175-176. وللمزيد عن أسفار، ينظر: رضا رضازادة اللنجرودي، **جنبش‌هاى إيران بعد الإسلام)** (طهران: فرهنك نشر نو،

هذه العائلة المحلّية عبارة عن معلومات عرضها أبو إسحاق إبراهيم الصابي في كتابه **التاجيّ في أخبار الدولة الديلمية**، إضافةً إلى بعض النقود التي تحكي عن إمارة بعض أفراد هذه العائلة على هوسم[61].

وأبو الفضل الثائر هو حفيد شقيق الناصر الأطروش، الحسين بن عليّ المشهور بالحسين الشاعر، ووالده هو محمّد الفارس، صهر الناصر الأطروش، ولعلّه أوّل فرد من عائلة الثائرين، وقد كان مقيمًا في طبرستان. وفي إشارة إلى أبي الفضل الثائر كتب ابن إسفنديار:

«السيّد الإمام أبو الفضل (وردت في المتن أبو طالب خطأً) الثائر ملك طبرستان، وكان إخوته خمسةً، وجدّهم كما قيل هو الحسين الشاعر؛ الشقيق الكبير للناصر الأطروش، ووالده محمّد الفارس، وزوجه ابنة الناصر»[62].

والمعلومات المتوافرة عن الحسين الشاعر (ت. 312هـ) قليلة، باستثناء أنّه كان يقيم في مصر، وهو الشقيق الكبير للناصر الأطروش، وقد روى الناصر عنه[63].

ولأنّ أنصار الناصر الأطروش كانوا يشكّلون الأكثريّة في هوسم، فإنّ عائلة الثائرين اختارت هذه المدينة للإقامة فيها، ومن المحتمل أنّ أبا الفضل الثائر قد وُلد أيضًا في هذه المدينة. تسلّم أبو الفضل الثائر إمارة هوسم في سنة 320هـ، واختار لنفسه لقب «الثائر في الله»، واستطاع إقامة إمارة استمرّت أكثر من ثلاثة

---

(61) الصابي، ص 38-43، وقد كتب إسترن مقالة مفصّلة عن نقود آمل، يُنظر: Samuel Miklos Stern, «The Coins of Amul,» *The Numismatic Chronicle*, 7th series, 7 (1967), pp. 205-278, reprinted in: S. M. Stern, *Coins and Documents from the Medieval Middle East* (London: Variorum, 1986). وتشتهر عائلة الثائرين ببني الأبيض، يُنظر: الأزوارقاني، ص 204-205.

(62) ابن إسفنديار، ج 1، ص 106.

(63) للاطلاع على مختصر حياة الحسين الشاعر، يُنظر: ابن أبي الرجال، ج 2، ص 177-[illegible].

(64) [illegible] على وصف البلاط الفعليّ لأبي جعفر الثائري في بلدة ميانكده أوشيان، يُنظر: [illegible] ج [illegible] ص [illegible]-333. أمّا الرأي القائل إنّ أبا جعفر الثائري هو نفسه شيخ المشايخ أبو جعفر الهوسمي والذي ذكره ظهير الدين المرعشي في: ظهير الدين المرعشي، تاريخ طبرستان، ص 279، فهو غير صحيح، فالهوسميّ هو مؤلّف كتاب **الإبانة**، وقد وردت سيرته في هذا الكتاب. وفي حاشية «مشيخات زيديان»، ص 186، ورد كلام عن وجود قبر لأبي جعفر الهوسميّ في هوسم.

عقود، كما تمكّن من السيطرة على مدينة آمل في الفترة 337-341هـ لكنّه لم يستطع المحافظة عليها. وقد تحالف مع بعض أمراء طبرستان في حملات عدّة؛ ففي الحملة الأولى على آمل تحالف مع حكّام رويان، وفي المرّة الثانية مع وشمجير الزيّاريّ، وفي المرّة الأخيرة استطاع السيطرة على آمل بدعم من ركن الدولة الديلميّ.

توفّي أبو الفضل الثائر عام 350هـ ودُفِن في قرية مياندة في ولاية سياه كلة رود قرب هوسم، وقبره لا يزال قائمًا فيها حتّى الآن[64]. وتبعًا لتقاليد الإمارة، فقد سيطر أبناؤه وأحفاده على هوسم من بعده، وقد أشار ابن إسفنديار إلى هذه المسألة[65].

خَلَفَ أبا الفضل الثائر اثنان من أبنائه وهما بالترتيب: أبو الحسين المهديّ المشهور بـ «القائم بالله»، وأبو القاسم الحسين «الثائر في الله»، وقد كان من أهمّ معضلات الثائرين سلطة آل زيّار والصراع معهم.

وقع أبو الحسين في أسر لنجر بن وشمجير في إحدى الحروب التي وقعت بينهما، وقد قام لنجر بِسَمْلِ إحدى عينَي أبي القاسم الحسين ثمّ أرسله إلى أبيه وشمجير. والحقّ أنّ سعي آل زيّار وآل بويه لحفظ مناطق نفوذهم كان من أهمّ مشكلات الثائرين لإنقاذ إمارتهم.

عمل آل بويه على حفظ سيطرتهم على لياهج التي اشتهرت لاحقًا باسم لاهيجان، وأدّى هذا الأمر إلى صراع بينهم وبين الثائرين، وقد أسهم ضعف الثائرين في بقاء إمارتهم محدودةً في هوسم، وعجزوا عن توسيعها إلى مناطق

---

(64) حكيميان، ص 108-109، وفيه إشارات قليلة إلى أبي الفضل الثائر، وقد أشار ظهير الدين المرعشيّ باختصار إلى الثائر في الله، في: ظهير الدين المرعشي، تاريخ طبرستان، ص 154-155، لكنّه أخطأ حينما جعله ابنًا للحسين الشاعر بينما هو حفيده، وأبوه هو محمّد الفارس صهر الناصر الأطروش. كما أنّ تاريخ 350هـ الذي ذكره المرعشيّ في: المرجع نفسه، ص 153، زمنًا لقيام الثائر في الله، هو خطأ أيضًا، والصواب أن هذا التاريخ هو زمن وفاته.

(65) ابن إسفنديار، ج 1، ص 106-107، كما أشار ابن إسفنديار في العبارة الأخيرة إلى المقام الرفيع لعائلة الثائرين بتعبير العائلة ذات الحرمة الرفيعة لدى الأمراء، وقال إنّ هذه العائلة كانت ملجأ وملاذًا للأفراد المغضوب عليهم في طبرستان.

أخرى. وقد طلب الأمير البويهيّ ركن الدولة من سياهجيل بن هروسندان، ملك الجيليين، الانضمام إليه فقبِلَ، لأنّه عرف مقدار قوّة ركن الدولة.

بعد وفاة سياهجيل خلفه لنجر، استطاع أبو محمد الحسن الناصر بن أبي جعفر محمّد هزيمة لنجر في حرب بينهما والسيطرة على هوسم، ويُرجّح أنّه تلقّى دعمًا مهمًّا من ركن الدولة للسيطرة على هوسم. وفي عام 353هـ استطاع أبو محمّد الحسن قتل لنجر والاستيلاء على هوسم، غير أنّه سرعان ما قُوبِل باعتراض الأمير كيا فخرج من هناك. وكان الأمير كيا قد استولى على هوسم بدعم من ماناذر بن جستان، لكنّ نزاعًا نشب بينهما ورفع الأخير الدعم عن الأمير كيا. وفي تلك الأثناء، ورغبةً منه في الخلاص من الأمير كيا، قام ماناذر بدعوة ابن الداعي للسفر إلى هوسم وتسلُّم إمارة الزيدية، وبالفعل انضمّ ابن الداعي إلى ماناذر في رودبار عام 353هـ واستطاع السيطرة على هوسم[66].

تاسعًا: أبو عبد الله المهدي لدين الله

من الأئمّة العلويّين، الذين استطاعوا تشكيل حكومة في طبرستان وديلمان خلال مدّة، أبو عبد الله المهدي لدين الله (ت. 360هـ)، محمّد بن الحسن بن القاسم بن الحسن بن عليّ بن عبد الرحمن الشجريّ بن القاسم بن الحسن بن زيد بن الحسن بن عليّ بن أبي طالب، والمشهور بـ «ابن الداعي». ولد ابن الداعي في آمل سنة 304هـ وهنالك تلقّى علومه الأوّليّة، الأمر الذي أثّر تأثيرًا قويًّا في لهجته العربيّة حتّى أواخر عمره، وجعله يلفظ كلماته العربيّة باللهجة الفارسيّة والنطق الطبريّ[67].

---

(66) للاطّلاع على المزيد عن عائلة الثائرين الحاكمين، ينظر: مادلونغ، ص 190-193.

(67) نقل ابن عنبة أخبار ابن الداعي في: جمال الدين أحمد بن علي الحسيني بن عنبة، **عمدة الطالب في أنساب آل أبي طالب** (قم: أنصاريان، 1383ش)، ص 77-80، وينبغي أن يكون مصدرها هو كتاب التاجيّ. وقد عرض تفاصيل أحداث طبرستان حتّى عام 368هـ في كتابه. وقد أشار ابن عنبة، في: المرجع نفسه، ص 79، إلى تاريخ تولّد ابن الداعي نقلًا عن التنوخيّ. وعن عُجمة لهجة ابن الداعي كتب ابن عنبة: «وكان يُستفتى دائمًا ببغداد في الحوادث فيجيب بخطه أحسن جواب بأجود عبارة، إلا أنه إذا تكلّم بانت العجمة في كلامه للمنشأ والتربية بطبرستان»، ينظر: المرجع نفسه، ص 78.

والده هو الحسن بن القاسم، وقد تزوّج من ابنة فيروز الديلميّ واسمها خُرخُر. ومن المحتمل التقاؤه في آمل مع أبي العبّاس الحسنيّ، وأن الأخير تلقّى أبوابًا من فقه الزيديّة على يديه.

في تلك الأثناء بدأ بعض زيديّة الديلم بتسميته إمامًا وبايعوه على ذلك، لكن فور وصول هذا الخبر إلى معزّ الدولة في الأهواز اعتقله وأبقاه مدّة طويلة في الحبس. كما سجن معزّ الدولة أولئك الديلميّين الذين حرّضوه على إعلان الإمامة. بعدئذ عمل معزّ الدولة على نفي أبي عبد الله إلى بلاد فارس عند أخيه عماد الدولة عليّ بن بويه، فسجنه الأخير في قلعة أكوسان مدة سنة وشهرين[68]. وبعد شفاعة إبراهيم بن كاسك الديلميّ، حرّره عماد الدولة من السجن، لكنّه ثار مجدّدًا بتحريض من بعض المجموعات الزيديّة، إلا أنّه وقع في الأسر ثانيةً.

وبعد خلاصه من السجن، ذهب إلى الحجّ ومن ثمّ اختار بغداد مسكنًا له. وفي تلك الآونة انشغل بطلب العلم على يد أبي الحسن عبيد الله بن الحسن الكرخي (ت. 340هـ)، شيخ الحنفيّة في العراق، وأصبح عالمًا في الفقه الحنفيّ. كما ألمّ أبو عبد الله المهدي لدين الله بالكلام المعتزليّ في مجالس درس الكرخي عند أبي عبد الله البصري[69].

= أما الحاكم الجشمي (ت. 494هـ) فأورد تفاصيل حياة ابن الداعي في أثناء الحديث عن تلامذة القاضي عبد الجبار المعتزليّ، في: المحسن بن كرامة الجشمي الشهير بالحاكم الجشمي، «الطبقات الحادية عشرة والثانية عشرة من كتاب شرح عيون المسائل»، في: أبو القاسم البلخي والقاضي عبد الجبار الهمداني والحاكم بن كرامة الجشمي، **فضل الاعتزال وطبقات المُعتزلة**، تحقيق فؤاد سيد (تونس: الدار التونسية للنشر، 1986)، ص 371-375. لكنّ القسم الرئيس لموضوعاته مأخوذ عن شرح حال ابن الداعي في كتاب **الإفادة** لأبي طالب الهارونيّ، والذي عرض معلومات ليست كموضوعات ابن عنبة والمعلومات التي أوردها ابن فند عن ابن الداعي تقوم أيضًا على أساس كتاب الإفادة لأبي طالب الهارونيّ، ينظر: ابن فند، ج 2، ص 675-684.

(68) الإشارة الدقيقة إلى أسباب انتخاب بلاد فارس للحفاظ على العلويّين من قبل آل بويه لم ترد في المصادر، لكن نعلم أن العلويّين كانوا يحكمون بالسجن ويرسلون سجناءهم إلى تلك البلاد، ينظر: مسكويه، ج 6، ص 449، 462.

(69) أبو عبد الله الحسين بن عليّ الكاغدي البصري المشهور باسم جُعَل (توفّي في الثاني من ذي الحجّة سنة 369هـ)، متكلّم معتزليّ وفقيه حنفيّ، وقد كان مرجعًا للكرخيّ في المسائل الكلامية. توفّي أبو عبد الله في بغداد، وصلّى أبو عليّ الفارسي على جنازته، ودُفن في بغداد قرب أستاذه =

في تلك الحقبة كان ابن الداعي يعيش في بغداد بمنتهى الاحترام، وقد علا مقامه لدى معزّ الدولة بعد أن شُفي بدعائه. فعيّنه نقيبًا للعلويّين ببغداد. وكان أنصاره يدعونه إلى القيام، لكنّ ابن الداعي لم يتجرّأ على ذلك بسبب وجود معزّ الدولة في بغداد. وفي عام 353هـ خرج معزّ الدولة إلى الموصل لمواجهة ابن حمدان، وهنالك طلب أبو الفوارس ماناذار بن جستان، ملك الديلميّين، من ابن الداعي القدوم إلى الديلم واستلام إمامة الزيديّين، لكنّ ابن الداعي الذي كان يتحيّن الفرصة الملائمة للخروج ذهب إلى عزّ الدولة ابن معزّ الدولة، الذي كان يشغل منصب قائم مقام في فترة غياب والده، وهنالك تذرّع بمسألة وخرج علنًا من بغداد مع عدد قليل من أنصاره.

وفي أواخر شهر شوال سنة 353هـ، اتجه ابن الداعي إلى الديلم، وبعد مدّة وصل إلى هوسم، وهناك أعلن قيامه[70]. وكان لباسه حينما وصل إلى هوسم صوفًا أبيض، وقد رفع القرآن على صدره، وتوشّح سيفه. ويذكر ابن عنبة في المصدر الذي نقل فيه أخبار ابن الداعي أن هذا اللباس هو زيّ العلويّين حين يعلنون قيامهم[71].

لعلّ أهمّ عقبة واجهت ابن الداعي هي المنازعة بينه وبين ميركا، من أحفاد أبي الفضل الثائر، الذي كانت عائلته تملك إمارة هوسم وفقًا للتقاليد المعروفة، ولما أقبل الزيديّون على ابن الداعي والتفوا حوله ثار غضبه.

في تلك الأثناء، مع وصول أخبار أزمة المسلمين في طرسوس ومحاصرة البيزنطيّين لهم، جهّز ابن الداعي جيشًا إلى هناك، لكنّ الأمر لم يتمّ بسبب العوائق التي وضعها ميركا، حيث استدرج ابن الداعي إلى قلعته، وحبسه فيها، وحال ذلك دون تحقّق عزيمة ابن الداعي.

= أبي الحسن الكرخيّ عند بوّابة الحسن بن زيد. لمعرفة المزيد عنه، ينظر: المهديّ لدين الله أحمد بن يحيى بن المرتضى، **المنية والأمل في شرح الملل والنّحل**، طبع محمّد جواد مشكور (بيروت: مؤسسة الكتاب الثقافية، 1988م)، ص 189-190؛ محمد جواد الأنواري، «أبو عبد الله البصري»، في: **دائرة المعارف بزرگ اسلامی** (طهران: دائرة المعارف الإسلامية الكبرى، 1984)، ج 5، ص 680.

(70) مسكويه، ج 6، ص 247، 249، 254؛ والجشمي، ص 374.

(71) ابن عنبة، ص 79.

مع انتشار أخبار ابن الداعي وسجنه، ثار الزيدية من أنصار ابن الداعي، بل حتّى الحنابلة، وطلبوا من ميركا تحريره، وتحت ضغط الاعتراضات اضطرّ إلى فكّ أسره، واعتذر له ميركا وطلب منه العفو عن خطئه، وتزوّج أخته[72]. كما أن ابن الداعي تزوّج شقيقة ميركا وعاد إلى هوسم. وبعد أشهر عدّة توفّي هنالك عام 359/ 360هـ ودُفن فيها[73]. وهنالك انتشر خبر مفاده أن ميركا قتل ابن الداعي على يد أخته[74]، ومع موت ابن الداعي أصبحت الأمور مواتية لاستعادة ميركا القدرة، وأضحت إمارة هوسم تحت سيطرة أحفاد أبي الفضل الثائر من جديد.

في تلك الأثناء، حدث نزاع بين ميركا ومعارضه السابق أبي محمّد الناصر ابن شقيقة ابن الداعي، وأدّى ذلك إلى مقتل ميركا على يد أبي محمّد الناصر.

ولمواجهة أبي محمّد الناصر، استنجد بيستون الزياريّ بعلويّ أسير لديه هو الحسين الثائر، والذي كان قد فقد إحدى عينيه، لكنّ الحسين الثائر هُزم أمام أبي محمّد الناصر وقُتل، فثار ابنه أبو الحسن علي انتقامًا لمقتل أبيه، واستطاع إخراج أبي محمّد الناصر من هوسم.

يتبيّن من نقود مسكوكة، تعود إلى تاريخ إمارته على هوسم عام 364هـ أنّ إمارته بقيت بسبب قبوله سيادة الزياريّين، ويتبيّن كذلك أن سلطته على هوسم استمرّت حتّى عام 369هـ. بعد ذلك ظلت مدينة هوسم مركزًا

(72) تزوّج ابن الداعي سابقًا ابنة عليّ بن العبّاس بن إبراهيم بن عليّ بن عبد الرحمن بن القاسم بن الحسن بن زيد بن الحسن بن عليّ بن أبي طالب، والذي كان يعيش في عهد الداعي الصغير قاضي طبرستان، ودوّن آثارًا عدّة في الفقه، وقد أنجب منها أولادًا لكنهم ماتوا صغارًا. ينظر: ابن عنبة، ص 88. وللاطلاع بإيجاز على ابن الداعي، ينظر: ابن المرتضى، ص 195.

(73) أشار الحاكم الجشميّ إلى أنّ الصاحب بن عباد (ت. 385هـ) أمر بإصلاح مشهد أبي عبد الله وترميمه، ينظر: الجشمي، ص 375. وللاطلاع على أحوال أبي عبد الله الداعي، ينظر أيضًا: حكيميان، ص 110-112.

(74) قاموا لاحقًا بدفن الإمام الزيديّ أبي عبد الله الناصر الحسين بن أبي أحمد الحسين بن الحسن بن عليّ الناصر الأطروش الهوسميّ، والذي كان قد ثار في هوسم سنة 423هـ ودعوه في هوسم سنة 472هـ وذلك قرب قبر أبي عبد الله الداعي. ينظر: المؤيّدي، ص 222؛ ابن إبراهيم الوزير، ص 320. وقد أشار الهادي إلى شعور الهوسميّ بالإحباط لفشله في تسلّم السلطة، وقال إنّه لم يكن لديه العلم اللازم للإمامة في أثناء القيام.

لنشاطات العلويّين، فجميع العلويّين الذين ثاروا في طبرستان كانوا يقيمون في
هذه المدينة أو في نواحيها، وأشهر هؤلاء العلويّين المؤيّد بالله أبو الحسين
أحمد بن الحسين والذي ثار في ديلمان مرّتين، واستطاع تسلّم إمارة الزيديّين
في هوسم في فترات[75].

عاشرًا: المؤيد بالله وإمارته على لنجا وهوسم

وُلد أبو الحسين أحمد بن الحسين بن هارون بن الحسين بن محمّد بن
هارون بن محمّد بن القاسم بن الحسن بن زيد بن الحسن بن أبي طالب،
والمشهور بـ«المؤيّد بالله»، سنة 333هـ في قرية قريبة من آمل تُدعى كلاذجه.

تعلّم بدايةً على يد أبيه الذي كان من علماء الإماميّة، لكن من المحتمل أنّه
اعتنق مذهب الزيديّة في العراق[76]. ومن أهمّ شيوخه في آمل أبو الحسين عليّ
بن إسماعيل بن إدريس (ت. 305هـ تقريبًا) والذي كان من علماء الحنفيّة ذوي

---

(75) لم تورد المصادر معلومات خاصّة عن هوسم قبل تسلّم أبي الحسن الهارونيّ للسلطة،
لكن مع أخذ حضور السادات والأشراف العلويّة الناصريّة فيها في الحسبان، فإنّ الشيء الوحيد الذي
يمكن الحديث فيه هو نفوذهم في هذه المدينة. وقد تزوّج من ابنة الشريف أبي الحسين يحيى بن الحسن
الحسنيّ الزاهد، لكنّ هذه الزوجة توفّيت بعد عامين ودُفنت في كلاذجه، ينظر: المرشد بالله يحيى بن
الحسين الشجريّ، **سيرة الإمام المؤيّد بالله أحمد بن الحسين الهارونيّ**، تحقيق صالح عبد الله قربان
(صنعاء: مؤسّسة الإمام زيد بن عليّ الثقافية، 1424هـ/ 2003م)، ص 18-19. وهناك سيرة أخرى
بعنوان **الذخر المؤيّد في سيرة المؤيّد**، من المحتمل أنها من تأليف أبي طالب الفارسيّ، ولم يبق منها
سوى بعض الاقتباسات في: ابن أبي الرجال، ج 3، ص 8-11. وقد تكرّرت هذه المعلومات في المتون
الزيديّة اللاحقة. على سبيل المثال، ينظر: ابن فند، ج 2، ص 685-693.

(76) ابن أبي الرجال، ج 2، ص 221، وقد ورد في بيان سيرة الحسين بن هارون أنّه إماميّ
المذهب لكنه نقل الرواية أيضًا عن الناصر الأطروش. وقد أورد الأروارقانيّ عبارة قصيرة مفادها أنّ
الحسين الهارونيّ أحد أئمة الزيديّة، وصاحب آثار في فروع عدّة، وله أبناء بقوا في الديلم، ينظر:
الأروارقاني، ص 142. لقد كان والد أبي الحسين الهارونيّ على مذهب الإماميّة، وقد بحث أبو الحسين
في فرق الإسماعيليّة والإماميّة، وأفتى صراحة بكفر الإسماعيليّة. أما عن الإماميّة فقال إنّ هؤلاء القوم
أهل تعبّد وتقوى لكنّهم أخطأوا في أمر الدين، إلا أنّ هذا الخطأ ليس في حدّ الكفر. ينظر: حميد الدين
الكرمانيّ، «الرسالة الموسومة بالكافية في الردّ على الهارونيّ»، في: حميد الدين الكرمانيّ، **مجموعة
رسائل الكرماني**، تحقيق مصطفى غالب (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع،
1403هـ/ 1983م)، ص 166.

الميول الزيديّة ومن أصحاب الناصر الأطروش، وقد تعلم أبو الحسين على يديه الفقه الحنفيّ.

ورد في معظم مصادر الزيديّة أنّ المؤيّد بالله تأثّر بأفكار أبي العبّاس أحمد بن إبراهيم الحسنيّ، وعنه أخذ علم الكلام وفقه الزيديّة، وبسببه اعتنق مذهب الزيديّة[77].

كما تلقّى علم كلام المعتزلة في بغداد على المتكلّم المعتزليّ المشهور أبي عبد الله البصريّ (ت. 369هـ)، ومن ثمّ ذهب إلى الريّ وحضر مجالس القاضي عبد الجبّار، كما كان له علاقات طيّبة مع الصاحب ابن عبّاد (ت. 385هـ).

حياة المؤيد بالله السياسية

حينما ورد المؤيّد بالله إلى هُوسَم في سنة 380هـ كانت هذه المدينة حينئذ في يد شيرزيل بن وشمجير الزّياريّ، الذي كان يحكم هوسم تحت سلطة فخر الدولة[78].

---

(77) للاطّلاع على حياة المؤيّد بالله، ينظر: الجشميّ، ص 376؛ المحلّي، ج 2، ص 122-164؛ إسماعيل بن أحمد البستيّ، **المراتب**، تحقيق محمّد رضا أنصاري القمّي (قم: الدليل، 1421هـ)، ص 166؛ [illegible] ص 165، 167-168، 176-177، 183، 185؛ ابن إسفنديار، ص 98-102؛ شرف [illegible] الحسين بن الناصر الشرفيّ المهلا، **مطمح الآمال في إيقاظ جهلة العمّال من سنة الضلال**، تحقيق عبد الله بن عبد الله بن أحمد الحوثي (صنعاء: مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية، 1422هـ/ 2002م)، ص 233-238، وأيضًا: Wilferd Madelung, *Der Imam Al-Qasim ibn Ibrahim und die Glaubenslehre der Zaiditen* (Berlin: Walter de Gruyter, 1956), pp. 177-178.

لعلّ معظم ما ورد في مصادر الزيديّة عن حياة الهارونيّ مأخوذ في الغالب من سيرته لمؤلّفها العالم الزيديّ الإيرانيّ المرشد بالله يحيى بن الحسين الشجريّ (ت. 479هـ)، ينظر: الشجري؛ حسن أنصاري، «وصية الجنيد البغداديّ وخاطراته القصيرة عن سياسة المريدين»، **مجلة المعارف**، الدورة 17، العدد 2 (1379ش/ 2000م)، ص 141-144.

وقد كتب الشيخ الطوسيّ (ت. 460هـ) عن أبي الحسين الهارونيّ نقلاً عن الشيخ المفيد (ت. 413هـ) قائلاً: «سمعتُ شيخنا أبا عبد الله أيّده الله يذكر أنّ أبا الحسين الهارونيّ العلويّ كان يعتقد الحقّ ويدين بالإمامة، فرجع عنها لمّا التبس عليه الأمر في اختلاف الأحاديث فترك المذهب، ودان بغيره لمّا لم يتبيّن له وجوه المعاني فيها». أبو جعفر محمّد بن الحسن الطوسيّ، **التهذيب**، تحقيق السيّد حسن الموسويّ خرسان (طهران: دار الكتب الإسلاميّة، 1365ش/ 1986م)، ج 1، ص 2-3.

(78) عاد الهارونيّ إلى آمل بعد إتمام تعليمه في بغداد، وسكن هنالك مدة، وتسلّم نقابة العلويّين، ينظر: الشجري، ص 35-36.

ومن الأشراف الناصريّة كان أبو الفضل الناصر والذي لم يكن على علاقة حسنة بالمؤيّد بالله، وكان يسعى لإسقاطه من أعين الزيديّة عن طريق جرّه إلى البحث في مسائل خلافيّة أمام أنصاره، من قبيل فتاوى الناصر الأطروش، والهادي الذي كان المؤيّد بالله يتبعه، أمّا أنصاره فكانوا يتعصّبون كثيرًا لآراء الناصر الأطروش. استطاع المؤيّد بالله أن يُخرج شيرزيل من هوسم ويحكمها سنةً واحدةً، على أنّ شيرزيل عاود الهجوم على هوسم وأسر المؤيّد بالله، ولكنه حرّره بعد مدّة بشفاعة، فرجع إلى الرّيّ. ولعلّه عاد إلى الديلم بعد وفاة فخر الدولة في عام 387هـ بدعوة من مجموعة من زيديّة الديلم، وأخذ إمارة هوسم من رجل اسمه أبو زيد وحكمها مدّة عامين. وكان أبو زيد من عائلة الثائرين، ومن الأشراف الناصريّة وقد عاد إلى هوسم مع إعلان التأييد للمؤيّد بالله، بعد أنْ كان لاجئًا عند ملك الديلم، وقد استقبله أنصار الزيديّة الناصريّة.

حدث اختلاف بين المؤيّد بالله وأنصار الناصر الأطروش، ولعلّ سبب ذلك، كما ذكرنا، مناصرة المؤيّد بالله لمدرسة الهادي الفقهيّة، بينما كان هؤلاء يؤيّدون مدرسة الناصر الأطروش[79]، ولعلّ هذا ما جعل أبا زيد يعود ثانيةً إلى هوسم بدعم من أتباع الناصر، بينما اضطرّ المؤيّد بالله إلى الخروج من هوسم. لكنّ أمير جيلان المسمّى شير أسفار ساعد المؤيّد بالله، واستطاع العودة إلى هوسم، على أنّ إقامته هناك لم تدم أكثر من شهرين، واضطر إلى المغادرة إلى الرّيّ مع اشتداد قوة أبي زيد الثائري.

وكان في هوسم رجل يُدعى أبا الفضل الناصري، ثار على أبي زيد

(79) المرجع نفسه، ص 59-60، 64. وأشار أبو طالب الهاروني إلى أنّ أتباع الناصر الأطروش (الناصريّة) وأتباع الهادي والقاسم بن إبراهيم (الهادوية والقاسمية) اختلفوا بشدة، بل إنّ بعضهم كفّر بعضًا، على الرغم من أنّ هذه الاختلافات كانت حول مسائل فقهيّة فرعيّة، وهذه الأمور تحدّث عنها الحاكم الجشمي أيضًا نقلًا عن الهاروني، ينظر: الجشمي، ص 374-375؛ ابن المرتضى، ص 21، 92. وقد عمل أبو عبد الله الداعي على حلّ هذه المنازعات، لكنّ هذه الاختلافات ظلّت قائمة مدّة طويلة، ينظر: المرجع نفسه، ص 92؛ ويلفرد مادلونغ، «الحكام العلويون في طبرستان وديلمان وجيلان»، ترجمة محسن جعفري مذهب، **المعارف**، الدورة 22، العددان 1-2 (1385ش/2006م)، ص 161-162.

وأخرجه من المدينة، فذهب أبو زيد إلى الريّ عند أبي المؤيّد، وهناك أظهر التوبة والندم، وطلب منه العون والمدد، ووعده بأن يعينه في السيطرة على طبرستان، إذا أعاده إلى هوسم.

لم يقبل المؤيّد اقتراح أبي زيد، فعاد أبو زيد وحيدًا إلى هوسم واستطاع استرجاع تلك الإمارة. لكنّ أبا الفضل الناصريّ حشد جيشًا وطرد أبا زيد من هوسم، ومن ثمّ حدثت معركة بينهما أدّت إلى مقتل أبي زيد. وطلب الأشراف الثائرون من المؤيّد العودة إلى الديلم، فعاد واستقرّ في مكان قرب هوسم اسمه لنجا، وتحالف مع أمير الأستانداريّة الذي بات واسطة بينه وبين قابوس الزياريّ، وقَبِلَ كيا أبو الفضل الثائريّ الذي كان أميرًا على هوسم إمامة المؤيّد بالله وسيادته.

في عام 400هـ، بدعم من أستاندار رويان وأبي الفضل كيا، خرج أبو الفضل بجيش لفتح آمل، لكنّه تعرّض لغدر أستاندار رويان. وقد كانت إمارة مدينة آمل في تلك الأثناء في يد منوجهر الزياريّ.

توفّي أبو الحسن الهارونيّ في لنجا في يوم عرفة من عام 411هـ، ودُفن في اليوم التالي في مقرّ حكمه، وصلّى على جنازته تلميذه مانكديم أحمد بن أحمد القزوينيّ ششديو، وأقام شاهدًا على قبره، وما زال الشاهد قائمًا حتّى الآن في بلدة زيارات فَر لنجاي تنكابن[80]. ومن المحتمل أنّ الزيديّة المقيمين

---

(80) ابن إسفنديار، ج 1، ص 101. وقد نقل ابن إسفنديار أفكاره حول أبي الحسين نقلًا عن الحاكم الجشميّ وكتابه **جلاء الأبصار**. وأورد ستوده توصيفًا لقبر المؤيّد بالله، في: ستوده، ج 3، ص 84-86. وقد كان لأبي الحسين الهارونيّ ولد باسم القاسم وقبره الآن في قرية حرم التي تعرف الآن ببلدة دوهزار (الألفان) خرم آباد. للاطّلاع على توصيف مزاره، ينظر: ظهير الدين المرعشيّ، **تاريخ جيلان وديلمستان**، ص 448؛ ستوده، ج 3، ص 73-75؛ مصطفى حنيف بري اللياكي، سيرى در **تاريخ علويان غرب مازندران، بررسي امامزاده هاى تنكابن ورامسر (جولة في تاريخ علويي غرب مازندران ودراسة لمقامات أبناء الأئمة الشيعة في تنكابن ورامسر)** طهران: منشورات رسانش، 1382ش)، ص 68-71. وقد أشار ظهير الدين المرعشيّ باختصار إلى المؤيّد بالله في: ظهير المرعشي، **تاريخ جيلان وديلمستان**، ص 27، وتحدّث عن حضور أتباعه في رستمدار وأطراف تنكابن وقد عدّ الأزوارقانيّ الناصر للحقّ الحسين بن الحسن الشاعر خليفة المؤيّد بالله، ينظر: الأزوارقاني، ص 36.

في لنجا قد بايعوا أبا طالب الهارونيّ بعد موت أبي الحسين، لكن ليس هنالك معلومات كافية عن أحوال أبي طالب الهارونيّ.

مع الأخذ في الحسبان أنّ حركة أحمد بن أبي هاشم الحسينيّ المشهور باسم مانكديم (وجه كالقمر) حدثت في عام 417هـ، وأنّه قد أقام حكومته المؤقّتة في لنجا، فمن المحتمل أنّ أبا طالب لم يكن مقيمًا في تلك المدينة، أو أنّه ادعى الإمامة بعد زمن من هذا التاريخ. إنّ المعلومات نادرة عن المستظهر بالله أحمد بن الحسين بن أبي هاشم محمّد بن عليّ بن محمّد بن الحسن بن محمّد بن أحمد بن محمّد بن الحسن بن عليّ بن عمر الأشرف بن زين العابدين عليّ بن الحسين بن عليّ بن أبي طالب، لكنّ أهمّ أسباب شهرته تعود إلى كتابه الكلاميّ المهمّ تعليق شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبّار، والذي نُشر بعنوان **شرح الأصول الخمسة** ونُسب خطأً إلى القاضي عبد الجبّار. وقد توفّي في الريّ عام 425هـ[81].

كان الأزوارقانيّ يمتلك معلومات دقيقة عن علويّي طبرستان، ففي إشارة مختصرة إليه ذكر الأزوارقانيّ أنّه بعد موت أبي طالب الهارونيّ استطاع أبو الحسن عليّ بن جعفر بن الحسن بن عبد الله بن عليّ بن الحسن بن عليّ بن أحمد الحقينيّ المشهور بـ «المهديّ لدين الله»، أن يهيمن على إمارة العلويّين في الديلم، وبعدئذ ثار أحد أحفاده وهو محمّد أبو عبد الله الهادي، ومن المحتمل أنّه استطاع السيطرة على الإمارة الزيديّة في هوسم[82].

(81) ألّف العالم المعتزليّ أبو عليّ الخلّاد كتابًا باسم الأصول الخمسة يُتداول شرحه بين المعتزلة والزيديّة، وكتاب مانكديم عبارة عن تعليق على شرح القاضي عبد الجبار على كتاب أبي علي بن خلاد. ومن تلامذة القاضي عبد الجبّار، الذين دوّنوا شرحًا على كتاب الأصول الخمسة، أبو محمّد إسماعيل بن عليّ الفرزاديّ الزيديّ، والذي ألّف كتابًا باسم تعليق شرح الأصول الخمسة، ومخطوطته لا تزال موجودة في الجامع الكبير في صنعاء، ينظر: أيمن فؤاد سيد، «مخطوطات اليمن»، مجلّة معهد المخطوطات العربيّة، العدد 73 (ربيع الأول – رمضان 1374هـ/ أيار/ مايو – تشرين الثاني/ نوفمبر [illegible])، ص 203. وقد كتب دانيل جيمارة مقالة عن هذين التعليقين، وعرض تصحيحًا جديدًا لكتاب الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبّار. Daniel Gimaret, «Les Usul al-Hamsa du Qadi Abd al-Gabbar et leurs commentaires,» *Annales islamologiques*, vol. 15 (1979), pp. 47-96.

(82) الأزوارقانيّ، ص 77.

تدور آخر المعلومات عن الإمارات الفرديّة لعائلة الثائرين في هوسم حول الحسين الناصريّ الهوسميّ الذي سيطر على هوسم في عصر السلاجقة وبات أميرًا عليها.

ثار أبو عبد الله الناصر الحسين بن أبي أحمد بن الحسين بن الحسن بن عليّ بن الناصر للحقّ الحسن بن عليّ الأطروش في هوسم عام 432هـ لكنّه لم يُبايَع بسبب صغر سنّه وقلّة علمه، إلّا أنّه اكتسب علمًا واسعًا فيما بعد، فتقبّل الزيديّون إمامته وأضحى أميرًا لهم في هوسم، واستطاع توسيع إمارته لتشمل جميع البلاد التي كانت تحت مظلّة الناصر الأطروش[83]. وتوفّي في هوسم سنة 472هـ بعد حدود أربعين عامًا من الإمامة على الزيديّين وقد دفن هناك قرب قبر أبي عبد الله الداعي[84].

ومن العلويّين اللاحقين له ممّن حكموا هوسم الهادي بن المهديّ بن الحسن الحُقَينيّ (نسبة إلى مكان قرب المدينة اسمه حقينة) بن عليّ بن جعفر بن الحسن بن عبد الله بن عليّ بن الحسين بن الحسن بن عليّ بن أحمد الحقينيّ بن عليّ بن الحسين الأصغر بن زين العابدين عليّ بن الحسين بن عليّ بن أبي طالب، وقد ادّعى الإمامة في جزء من أستانداريّة الديلم، وبايعه علماء الزيديّة في تلك المناطق[85].

---

(83) المحلّي، ج 2، ص 195، وقد أشار المحلّي إلى أنّه، وخلافًا للآراء الفقهيّة للناصر الأطروش، كان قد أمر ببناء مسجد في كلّ نقطة من طبرستان وأن تقام فيه صلاة الجمعة، بينما ذهب الناصر الأطروش إلى أنّها ينبغي أن تُقام في المدن فحسب. وقد تزوّج من ابنة الإصبهبذ (قائد الجيش) في أيّامه، الأمر الذي أسهم في تثبيت حكمه.

(84) المحلّي، ج 2، ص 196. وللاطّلاع على الوضع الراهن للمقبرة التي دُفن فيها الحسين الناصريّ، ينظر: ستوده، ج 2، ص 304-308. وقد تحدّث ظهير الدين المرعشي عن دفن بعض الكبار قرب قبر الحسين الناصريّ، في: ظهير الدين المرعشي، تاريخ جيلان وديلمستان، ص 223-425

(85) نقل المحلّي نموذجًا عن كيفيّة تصادمه مع الإسماعيليّة، وقال إنه كان يؤمن بتحليل سفك دم الباطنيّة والتصرّف في أموالهم، وقد عرض المحلّي معلومات مهمّة عن سيرة الحقينيّ، ويبدو أنّها سيرة مختصرة، كما نقل المحلّي نفسه أهمّ أقسامها، ينظر: المحلّي، ج 2، ص 197. وذكر الشهاري حدّه، في: إبراهيم بن القاسم بن الإمام المؤيّد بالله الشهاريّ، طبقات الزيديّة الكبرى (القسم الثالث: بلوغ المراد إلى معرفة الإسناد)، تحقيق عبد السلام بن عبّاس الوجيه (صنعاء/ عمّان: مؤسّسة الإمام زيد =

كان له آراء تجاه الإسماعيليين، وفي النهاية قُتل على أيديهم
يمتلكون قدرةً ونفوذًا في إحدى مناطق الأستاندارية واسمها كَجا، وقد كانوا
أن تاريخ مقتله كان في يوم الإثنين من شهر رجب عام 490هـ. وقد ورد
جنازته بداية إلى كلار، وبعدئذ دُفِنَ في بلدة هستكين أو هشتكين في مدرسة
العالم الزيديّ يوسف بن الحسن الكلاريّ[66].

بعد ذلك، ثار أبو رضا الكِيسُميّ بن مهديّ بن محمّد بن خليفة بن محمّد
بن الحسن بن جعفر بن الناصر الأطروش وادّعى الإمامة بعد أن وصل إلى
السلطة في ديلمان، لكنّه توفي بعد مدّة قصيرة من موت الحقينيّ، ودُفِنَ في
كِيسُم.

أما آخر الأمراء العلويّين الزيديّين في الديلم فهو أبو طالب يحيى بن أحمد
بن الحسين المؤيّد بالله أحمد بن الحسين الهارونيّ، وقد ثار في جيلان سنة
502هـ واستطاع السيطرة على هوسم وديلمان علاوةً على جيلان، لكنّ أمير
هوسم الثائريّ، الشريف الحسنيّ، طرده من هناك، وتراجع أبو طالب إلى
لاهيجان، لكنّه استطاع بعد مدّة السيطرة على هوسم. ويبدو أن عقبته الحقيقيّة
تمثّلت في الإسماعيليّين، وقد أمضى معظم أوقاته في الصراع معهم.

في عام 511هـ أرسل أبو طالب مندوبًا له إلى صعدة للدعوة إلى إمامته،
وهو القاضي الفقيه والعالم الزيديّ المشهور أبو طالب نصر بن أبي طالب بن
أبي جعفر[67]. وذكر المحلّي أنّ الأمير محسن بن الحسن بن الناصر بن الحسن

[illegible] علي الثقافة، 1421هـ/ 2001م)، ج 2، ص 716، وقال إنه قد خرج سنة 430هـ، وورد أنّ من
[illegible] الإمامة أبو مضر شريح بن مؤيّد. وذكر الحاكم الجشميّ الحقينيّ في عبارات مختصرة في: الجشمي،
[illegible] ص 334.

(66) الشهاري، ج 2، ص 1192-1193، ج 3، ص 1305، الحاشية. ولعلّ السيرة المعروضة
[illegible] لمزيد من المعلومات عنه، يُنظر: ستوده، ج 3، ص 138-141.

(67) تناول ابن أبي الرجال سيرة هذا الفقيه الزيديّ في: ابن أبي الرجال، ج 4، ص 452-
453، [illegible] لم يتعرّض لحياته العلميّة، باستثناء أنّه فقيه زيديّ رفيع وأنّه حمل رسالة أبي طالب إلى
[illegible] وقد وردت أخبار هذا العالم الزيديّ أنّ تاريخ خروج أبي طالب كان في سنة 502هـ وقد بدأ
[illegible] في تلك البلدة التي انطلق منها الناصر الأطروش في نشر دعوته، ويرافقه بعض كبار الزيديّة.

بن عبد الله بن محمّد بن المختار بن الناصر بن الهادي إلى الحقّ قد قبل دعوة إمامته، وقد قام بالحكم نيابةً عنه على بعض نواحي اليمن، لكنّه قُتل في صعدة مع ابنه سنة 513هـ، فأرسل أبو طالب علويًا آخر إلى اليمن، واقتصّ من قتلة الأمير المحسن.

توفّي أبو طالب في بلدة قيتوك من نواحي تنهيجان، في عام 520هـ، وقد أوصى بدفنه سرًّا وعدم إطلاع أحد على مكان دفنه، خوفًا من الإسماعيليّة ممن كانوا يتمتّعون بنفوذ كبير هنالك. وقد نقل المحلّي نصّ دعوته التي أرسلها إلى زيديّة اليمن[88].

تتجلّى السمة المهمّة لمرحلة إمامة أبي طالب في الوحدة السياسيّة بين زيديّي اليمن وزيديّي إيران، وقد استمرّ هذا الاتحاد في المرحلة التالية. لكن عدم وجود رجل من السادات الزيديّة الإيرانيّة ممن يمتلك مقوّمات الإمامة أدّى إلى اتّباع زيدية إيران الأئمة الزيديّة في اليمن. والحق أنّه بعد تشكيل الدولة الزيديّة الثانية في اليمن على يد المتوكّل على الله أحمد بن سليمان، والذي قام عام 532هـ وادّعى الإمامة، فإنّ زيديّة إيران قبلوا إمامته؛ الأمر الذي استمرّ في مرحلة إمامة الإمام التالي للمتوكّل على الله (ت. 566هـ) أي عبد الله بن حمزة الذي بويع في عام 594هـ. وسوف نتناول هذا الموضوع في الفصل الأخير.

= الإيرانيّين التقى أبو طالب في صعدة مع الأمير محسن بن الحسن، والذي كان من كبار أعيان الهدويّة وأشرافها، وقد قبل دعوته.

(88) المحلّي، ج 2، ص 205-218. وفي تلك الأثناء قام أبو طالب الأخير بتكليف أبي عبد الله الحسن بن الهادي بالإمارة على اليمن ومكة، وبعدئذ لقّه أساليب المُلك والحكم. كما عرض ابن فند تقريرًا عن الأئمة الزيديّة في طبرستان وديلمان بعد المؤيّد بالله، لكن لا جديد في تقريره، ينظر: ابن فند، ج 2، ص 701-708. وقد ذكر الأوارقانيّ رجلًا باسم ألكيا أبو رضا، وتحدّث عن شكوكه في نسبه، وقال إنّه من المحتمل أن يكون من نسل بني الحمزة بن الهادي، وحاكمًا على إمارات العلويّين في طبرستان في أيامه، ينظر: الأوارقاني، ص 73.



الفصل الرابع

التراث الثقافيّ للعلويّين في طبرستان



على الرغم من أنّ إمارة الزيديّين بعد عصر أبي عبدالله الداعي كانت مقتصرة على حكم بعض مناطق الديلم فحسب، وعلى الرغم من أنّ علماء الزيديّة كانوا في الغالب مقيّدين بنطاق تلك الحدود والأماكن مع أنّهم كانوا فيها محترمين ومقرّبين، فإنّ المجتمعات الزيديّة حافظت على خصائصها الثقافية قرونًا عدّةً في المناطق المختلفة من ديلمان وطبرستان، وأبقت على جذوة سُننها العلميّة قائمةً بين زيديّة الشمال. فثمّة معلومات عن وجود بعض علماء الزيديّة هناك، علاوةً على آثار كثيرة عن ذلك المذهب، وقد انتشر بعضها أيضًا.

تشير الأخبار والشواهد المتبقّية إلى وجود نشاطات ثقافيّة للمجتمعات الزيديّة في تلك الحقبة؛ فقد كان هؤلاء مشغولين بتأليف آثار جديدة وتدوين تراثهم القديم وشرحه والتعليق عليه، ولعلّ لتدوين الحواشي والتعليقات ميزة خاصّة عند زيديّة إيران، ويشهد على ذلك المخطوطات المتعدّدة التي خلّفوها. ففي المخطوطات المتبقية، يقوم الكاتب المُعلّق بتدوين أفكاره في حاشية النسخة، ومن ثمّ يربطها بالكلمة المعنيّة في المخطوطة عبر رسم خطّ إلى تلك الكلمة. وقد شرح حسن أنصاريّ هذا الأسلوب المتّبع في نظام التدوين والتعليق لدى الزيديّين إذ يقول:

«تبعًا لأسلوب الزيديّين [...] يقوم الطلاب، وأحيانًا الأساتذة في أثناء التدريس، بتقييد إيضاحات الأساتذة وملاحظاتهم وتعليقاتهم في حاشية نسخ متونهم الدرسية التي يمتلكونها. وتعرض هذه التعليقات الأدلّة المتضمّنة للخلافات الفقهيّة مع بقيّة فرق الزيديّة، ولا سيّما الهادوية وآراء مذهب المؤيّديّ، وكذلك الاختلافات في الأقوال المرويّة عن الناصر الأطروش، كما أنّ المخطوطات الزيديّة الموجودة في إيران تشهد بوضوح على ذلك، كذلك الوثائق الموجودة بين زيديّة اليمن تثبت ذلك.

كان أسلوب تدوين الحواشي يتمّ عبر رسم خطّ من الملاحظة الجديرة بالبحث في المتن إلى حاشية أوراق الكتاب، وإظهار الإيضاحات في تلك الحواشي. وقد بدا هذا الأسلوب بشكل خاص لدى الناصريّين، ولا سيّما في الآثار الفقهيّة (وفي التفسير أيضًا ثمة نسخة من تفسير القرآن لأبي الفضل الديلميّ ناصريّ المذهب، وتشهد على وجود هذه الأسلوب في كتب التفسير كذلك)»[1].

يتناول هذا الفصل سيرة عدد من علماء الزيديّة الذين عاشوا في هذه الحقبة، والمؤلّفات المهمّة التي دوّنوها، وذلك وفق الترتيب التاريخيّ.

بعد المدّة القصيرة لإقامة الهادي إلى الحقّ في آمل، رافقته مجموعة من أهل طبرستان في طريق عودته إلى اليمن، وبقي بعضهم في اليمن، ومن جملة هؤلاء أبو الحسين أحمد بن موسى الطبريّ الذي دوّن آثارًا مهمة في كلام الزيديّة، وقد خلّف كتابين في الأقلّ وهما: **المنير** (ويسمى أيضًا: **الأنوار الكاشفة في معرفة الله ورسله وصحّة ما جاؤوا به**) **والمجالس**، والذي يشمل مناظراته وحواراته الكلامية، وقد طُبع أيضًا[2].

---

(1) حسن أنصاري، «زوائد الإبانة (2): نسخة ابن الوليد القرشي» («زوائد الإبانة (2): نسخة ابن وليد القرشي»)، موقع الكاتب (فارسي)، في: http://ansari.kateban.com/post/1756

وقد تحدّث آغا بزرك الطهرانيّ عن هذه السمة في تفسير أبي الفضل الديلميّ فقال: «وتفسيره كبير في مجلدين ضخمين على كيفيّة خاصّة، وهي أنّه يكتب مقدارًا من آي القرآن الشريف في وسط الصفحة، ثم يكتب التفسير على نحو التعليق على ألفاظ الآيات في حواشيها، ولم يبيّن محلّ التعليق بما هو المتعارف من كتابة علامة التعليقة، ومثلها على الموضع المعلّق عليه، بل يعيّنه بإيصال خط طويل أو قصير بين أوّل التعليق والموضع المعلّق عليه من الآية الكريمة». ينظر: آغا بزرك الطهراني، **الذريعة إلى تصانيف الشيعة** (بيروت: دار الأضواء، 1403هـ/1983م)، ج 4، ص 257؛ وأيضًا: حبيب برجيان، «ترجمه زيدى قرآن به زبان طبرى» («الترجمة الزيديّة للقرآن إلى اللغة الطبريّة؛ المتون الطبريّة»)، مجلّة آينه ميراث (**مرآة التراث**)، الدورة الجديدة، ملحق العدد 15 (1388ش/2009م)، ص 105-163، وفيها بحث سمات هذه النسخة، لكنّه لم ينتبه إلى أنّ هذه السمة المذكورة تنسحب على جميع الزيديّة الإيرانيّة.

(2) المعلومات المتوافرة عن أبي الحسين الطبريّ نادرة، والموضوعات المدرجة عن سيرته في كتب الزيديّة ليست إلّا عبارة عن اقتباسات من آثاره. ينظر: محمّد بن عليّ بن يونس الزحيف بن فند، **مآثر الأبرار في تفصيل مجملات جواهر الأخبار، ويسمّى اللواحق الندية بالحدائق الوردية، شرح بسامة** ـ

ولعلّ معلوماتنا عن الطبريّ تبدو محدودةً بالاقتباسات التي أوردها إبراهيم بن القاسم الشهاريّ (ت. 1152هـ) عن مسلم اللحجي وتاريخه حول هذا العالم الزيديّ. يقرر اللحجيّ أن أبا الحسين أحمد بن موسى الطبريّ روى أصول الدين طبقًا لآراء الهادي إلى الحقّ نقلًا عن ابنه المرتضى لدين الله محمّد بن يحيى (ت. 310هـ)، ومن طلّاب الطبري الذين رووا عنه، عليّ بن أبي الفوارس اللغويّ، وإبراهيم اليفرسيّ الصنعانيّ، كما يقرر أن الطبري «ممن بقي من الطبريين بعد موت الهادي وولديه محمد وأحمد، شيخي الإسلام، وعماد العدل والتوحيد، فإنه كان بعدهما معلم الخير المشهور، وأقام بصنعاء يدرّس»[3].

على الرغم من عدم توافر المعلومات عن ولادته أو حتّى موته، فمن المحتمل أنّه انضمّ إلى أتباع الهادي في أثناء سفر الأخير إلى طبرستان بين سنتَي 270 و275هـ وبعد أن أُجبر الهادي على ترك طبرستان إثر تهديده من قِبَل محمّد بن زيد عبر وزيره[4]. وقد أدّى الطبريّ مع بقيّة أنصار الهادي الإيرانيّين - وكانوا أشبه بقسم من القوّات العسكريّة للهادي - دورًا مهمًّا في اليمن، وفي أثناء فتح صنعاء في سنة 288هـ كانوا جزءًا من جيشه. ويبدو أنّ

= السيّد صارم الدين الوزير، تحقيق عبد السلام عبّاس الوجيه وخالد قاسم محمّد المتوكّل (صعدة: مؤسّسة الإمام زيد بن علي الثقافية، 1423هـ/ 2002م)، ج 2، ص 581-583؛ أحمد بن صالح بن أبي الرجال، مطلع البدور ومجمع البحور في تراجم رجال الزيديّة، تحقيق عبد الرقيب مطهر محمّد حجر (صعدة: مركز أهل البيت للدراسات الإسلاميّة، 1425هـ/ 2004م)، ج 1، ص 468-479. قوبل سفر الهادي إلى اليمن باستقبال حافل من أتباعه، إلى درجة أن محمّد بن زيد اقترح على وزيره الحسن بن هاشم أن يطلب من الهادي ترك طبرستان. ينظر: أبو طالب يحيى بن الحسين الهارونيّ، الإفادة في تاريخ الأئمّة السادة، تحقيق محمّد كاظم رحمتي (طهران: مركز پژوهشی میراث مکتوب، 1378ش/ 1999م)، ص 40-50؛ حميد بن أحمد المحلّيّ، الحدائق الورديّة في مناقب أئمّة الزيديّة، تحقيق المرتضى بن زيد المحطوري الحسنيّ (صنعاء: مطبوعات مكتبة مركز بدر العلميّ والثقافيّ، 1423هـ/ 2002م)، ج 2، ص 33-34؛ حسن خضيري أحمد، قيام الدولة الزيديّة في اليمن (القاهرة: مكتبة مدبولي، 1996م)، ص 54-56.

(3) إبراهيم بن القاسم بن الإمام المؤيّد بالله الشهاريّ، طبقات الزيديّة الكبرى (القسم الثالث: بلوغ المراد إلى معرفة الإسناد)، تحقيق عبد السلام بن عبّاس الوجيه (صنعاء/ عمّان: مؤسّسة الإمام زيد بن عليّ الثقافيّة، 1421هـ/ 2001م)، ج 1، ص 212.

(4) Madelung, W., «al-Hādī Ila 'l-Ḥakk», in *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed., Edited by P. Bearman et al. (Leiden 1980), p. 335.

هؤلاء الطبريّين قد عادوا إلى مسقط رأسهم بعد وفاة الناصر أحمد بن الهادي (ت. 315هـ) واضطراب أحوال الزيديّة في اليمن. ولعلّ الطبريّ الذي صمّم آنذاك على العودة إلى إيران أيضًا، قد غيّر رأيه وعاد إلى صنعاء وبقي فيها حتى أواخر عمره يدرّس تعاليم الهادي في الجامع الكبير. ويروى أن سبب انصرافه عن ذلك هو أنه بينما كان في طريق العودة رأى الهادي في رؤيا منامية، وقد طلب منه عدم ترك اليمن والبقاء فيه وتعليم أصول المذهب الزيديّ.

أما تاريخ وفاته فغير معروف على الرغم من أنّ هذه الحكاية نقلها ابن أبي الرجال في القرن الحادي عشر، والذي توفي سنة 1092هـ.

إن الموضوعات المنقولة ينبغي أن تكون مأخوذةً في الأصل من أثر أقدم، ولعلّ تاريخ مسلم اللحجي هو مصدر ابن أبي الرجال في نقل الأفكار المتعلّقة بالطبريّ[5].

إنّ أهم المضامين الأخرى عن الطبريّ مستمدّةٌ من تلك الإشارات التي وردت في كتابَيه الباقيين. وهناك احتمالٌ مهمٌّ في سبب قلّة المعلومات عن أبي الحسين الطبريّ ينبغي إرجاعه إلى المكانة الخاصّة التي يحتلّها لدى المطرفيّين؛ ولعل هذا هو السبب في ضعف اهتمام الزيديّة اللاحقين بأبي الحسين الطبريّ. وقد ذكر الشهاريُّ واحدًا من أصحاب الطبريّ، اسمه عبد الله بن أبي عبد الله الخراساني، وتحدث عن إقامته في صنعاء وتدريسه فيها[6].

من آثار الطبريّ كتاب **مجالس الطبريّ** وهو مجموعةٌ قيّمةٌ من مناظرات الطبريّ في موضوعات عدّة، وهي مناظراتٌ قصيرةٌ ومختصرةٌ تتعلّق بحقبة ما بعد هجرة الطبريّ إلى اليمن، وقد حدث أغلبها في صنعاء، وتدور المناظرة الأولى حول الآية السابعة من سورة آل عمران، وتؤكد أنّ التأويل الحقيقيّ لكتاب الله لا يعلمه إلا الراسخون في العلم. وقد تناولت إحدى مناظرات

---

(5) ابن أبي الرجال، ج 1، ص 469-470.

(6) الشهاريّ، ج 2، ص 614-615، 667، وفيه عدّ عبد الله بن المختار بن الناصر أحمد بن الهادي راويًا لكتب الهادي عن أبي الحسين الطبريّ، وذكر طريقة هذه الرواية.

الطبريّ بحثًا مع أحد أفراد الإمامية في عدن، وذكره على نحو مُبهم وعرّفه بأنّه أحد السادات الحسينيّة، وقد حاوره في مسألة علم الإمام والنصّ[7].

يتضمّن كتاب **المجالس** معلومات مهمّة عن التنوّع المذهبي في اليمن في أيام الطبري، وهناك إشاراتٌ متناثرةٌ إلى الإباضية، والذين كانوا يتمتّعون بحضور قويّ في اليمن. كما يذكر هذا الكتاب فرقة الإسماعيلية وقد سمّاهم الطبريّ بالقرامطة. ولعلّ قِدَم كتاب **المجالس** يمنحه أهميّةً كبيرةً للإحاطة بالنظام الكلاميّ عند الهادي، والحقُّ أن مؤلّفات الزيديّة مهمّةٌ جدًّا في عمليّة فهم مراحل تحوّل النظام الكلاميّ عند الزيديّة.

للطبريّ كتابٌ آخر بعنوان **الأنوار الكاشفة في معرفة الله ورسوله وصفة ما جاء به**، ويشتهر باسم **المنير على مذهب الهادي إلى الحقّ يحيى بن الحسين عليهما السلام**، وقد طُبع أيضًا بهذا العنوان، وهو كتاب مفصّلٌ في موضوع التاريخ وعلم الكلام والتفسير، ويتخلّله أشعارٌ متفرّقةٌ.

في الكتاب جزءٌ يمكن تصنيفه في إطار آداب تنزيه الأنبياء، وقد تحدّث الطبريّ مفصّلًا عن الآيات التي يشير ظاهرها إلى زلّات الأنبياء، لكنه فسّر الآية على أساس نظرات أهل العدل في عدم خطأ الأنبياء.

---

(7) بعد نهاية **مجالس الطبري**، ورد في النسخة قسم بهذا العنوان: «فصل من حديثه رحمة الله عليه»، ينظر: أحمد بن موسى الطبريّ، **مجالس الطبري**، تحقيق عبد الله بن حمود العزي (صعدة: مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية، 1422هـ/2001م)، ص 110-114، وقد أورد كاتب هذا القسم في مطلع كلامه أنّ ما يليه عبارة عن موضوعات قد قالها مشايخنا في وقش؛ وعن وقش قال ياقوت الحموي باختصار: «وقش بالتحريك بلد باليمن قرب صنعاء، وهجرة وقش موضع به كالخندق يسكنه العبّاد وأهل العلم، وفي اليمن عدّة مواضع يقال لها هجرة كذا»، شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت الحموي، **معجم البلدان**، ط 2 (بيروت: دار صادر، 1397هـ/1977م)، ج 5، ص 381. وعن ذلك الرجل قال المصحّح: إنه قد يكون مدوّن المناظرات، وقد بحث عن هويته في المصادر، لكنّي لم أجد شيئًا، وأعتقد أن هذا الفرد ليس إلّا مسلم اللحجيّ، والكتاب الحاضر من تدوين مسلم اللحجي ونعلم أنه قسمًا من كتابه **أخبار الزيدية** قد خصّصه لتناول أحوال الطبري، وقد نفى بحسب ما يظهر أيمن فؤاد سيد، **مصادر تاريخ اليمن في العصر الإسلاميّ** (القاهرة: المعهد العلميّ الفرنسيّ للآثار الشرقية بالقاهرة، 1974)، ص 106. والأمر الآخر الذي يؤيد هذا الاحتمال هو قول المؤلف: «لقد سمعت الأخبار عن مشايخنا في وقش».

وقد نقل الطبريّ بعض أقوال الإمام عليّ وخطبه، وهذا يكتسي أهميّةً خاصّةً بسبب قِدَم كتابه[8]، كما روى الطبريّ خطبة عن زيد بن عليّ (ت. 122هـ)، ونقل أقوالًا عن الإمام القاسم بن إبراهيم الرسّي (ت. 246هـ)[9]، كما نقل الطبريّ في أقسام عدّة من كتابه بعض مناقشاته مع الإماميّة.

ولعلّ أهمّ اقتباسات الطبريّ عبارةٌ عن أقوال رواها عن الهادي إلى الحقّ (ت. 298هـ)، وفيها تبرز وجهة نظر الهادي عن الإمامَين الزيديّين الخزريّين؛ الحسن بن زيد ومحمّد بن زيد، اللذين لم يُعترف أبدًا بإمامتيهما في المذهب الزيديّ. ولا شكّ في أنّ لموقف الهادي في عدم الاعتراف رسميًا بهذين العلويّين، وهيمنة آرائه على الزيديّة، أثرًا في هذا الأمر، وقد وصف الهادي في أقواله الأخيرة هذين العلويّين الحاكمين لطبرستان بأنهما من الأفراد الظالمين[10].

إنّ المعلومات الواردة في هذا الكتاب عن علاقات زيديّة إيران باليمن والعراق هي معلوماتٌ مهمّةٌ، فمثلًا، أورد الطبريّ إشارةً إلى رسالة من محمّد بن الحسن بن القاسم المشهور بأبي عبد الله الداعي (ت. 360هـ) إلى أهالي طبرستان في الدفاع عن إمامة محمّد بن الهادي إلى الحقّ[11]، وخصّص قسمًا واسعًا من الكتاب لنقل سيرة علماء الزيديّة، والذي يعدّ بمنزلة النموذج القديم

---

(8) أحمد بن موسى الطبريّ، المنير على مذهب الإمام الهادي إلى الحقّ يحيى بن الحسين عليهما السلام، تحقيق علي سراج الدين عدلان (صعدة: مركز أهل البيت (ع) للدراسات الإسلاميّة، 1421هـ/ 2000م)، ص 19-20، 180-181، 191، 250-251.

(9) المرجع نفسه، ص 119-120، 339.

(10) المرجع نفسه، ص 172 («وقال الهادي إلى الحقّ عليه السلام: ما منزلة الحسن بن زيد ومحمّد بن زيد الحسنيين أميري طبرستان عند عبد الله إلا كمنزلة مسكينين وكوبكين عبدين لبني العبّاس مملوكين من تحت أيديهم، بل هما أعظم جرمًا عند الله لقرابتهما من رسول الله صلى الله عليه وسلم»).

(11) المرجع نفسه، ص 303 («قال محمّد بن الحسن بن القاسم في كتابه إلى الطبريين فذكر فيه إمامة الإمام محمّد بن الهادي عليه السلام، يقول فيه: إنه أجمل أولاد الرسول وأحقهم بالإمامة وأولاهم بمقام الرسول»).

لفنّ كتابة السيرة الزيديّة، وهذه الأقسام عبارةٌ عن نماذج أوّليّة وبدائيّة لهذه السنّة القديمة عند الزيديّة[12].

من الأمور اللافتة اقتباس الطبريّ قول عالم زيديّ اسمه الحسين بن عبد الله الطبريّ في باب سؤاله عن الإمام الهادي إلى الحقّ عن كتاب **الجفْر**، وهو دليل على قرب وجهات نظر علماء الزيديّة مع آراء الإماميّة عن الإمام وذلك في تلك الأيام القديمة. ووفقًا لنظرة الإماميّة فإنّ كتاب **الجفر** هو أحد المواريث النبويّة المحفوظة لدى أئمّة الشيعة، وفيه تردُ كلّ الوقائع التي حدثت في العالم. وقد أجاب الهادي عن سؤال للحسين بن عبد الله الطبريّ مفاده: هل ورد اسمه في كتاب **الجفر**؟ ومن ثم طلب منه عرض هذا الكتاب عليه، فردّ قائلًا: إنّ اسم يحيى كثير في ذلك الكتاب، ومن الممكن أن يحظى في معرفة بُغيته، وادّعى أنّه لا يستطيع عرض كتاب **الجفر** على أحد باستثناء أهل بيته[13].

إنّ أهميّة المؤثّرات الثقافيّة للزيديّة لم تكن محدودةً في الجماعات الزيديّة وأحيانًا الإماميّة، فهناك شخصيّاتٌ مشهورةٌ من الشافعيّين والحنفيّين في طبرستان تأثّروا بالزيديّة واهتمّوا بآثارهم، واستفادوا منها في مؤلّفاتهم. ولعلّ أحد هؤلاء الأفراد هو أبو الحسن عليّ بن المهدي المامطيري، والمشهور بالطبريّ. وقد كانت شهرته بين الزيديّة بسبب تأليف كتاب نزهة الأبصار ومحاسن الآثار، وعلى الرغم من أنّه كان من تلامذة أبي الحسن الأشعريّ، فإنه تفكّر الحنابلة وأهل الحديث من الوجهة الكلاميّة. وطبقًا لابن عساكر فإن

---

(12) المرجع نفسه، ص 217-246، 260-263، 272-275، 282-293، والتسويغ المفصّل للطبريّ في الدفاع عن إمامة زيد بن عليّ هو أيضًا بمنزلة النماذج القديمة للسنّة الزيديّة في تبرير مشروعية إمامة زيد بن عليّ، ولهذا التسويغ أهميّة خاصّة لدى المحقّقين في قضايا الزيديّة. ينظر: المرجع نفسه، ص 294-303.

(13) في إشارته إلى كتاب **الجفر**، كتب ابن موسى الطبريّ: «وحدّثني قوم من الطبريّين أنّ بهم أنّ الحسين بن عبد الله الطبريّ سأل الهادي إلى الحقّ أن يريه كتاب الجفر «هل يجد فيه اسمه؟»، قال الهادي عليه السلام: اسمي يحيى ويحيى في الناس كثير، ولكن انظر إلى فعلي، فإن كان موافقًا للكتاب والسنّة فطاعتي واجبة عليك، وإن كان مخالفًا لهما فلا سبيل لي عليك، وأما كتاب الجفر فلا يحلّ لي أن أريكه ولا غيرك، فهؤلاء، أهل بيتي أبي وأخي وأولادي وبنو عمّي، ما رآه أحد منهم إلا ابني محمّد وقفته على شيء منه»، المرجع نفسه، ص 302.

المامطيريّ تتلمذ في البصرة على يد أبي الحسن الأشعريّ، وأخذ عنه تعاليم الأشعريّة («أخذ منه وتخرّج به واقتبس منه»)(14).

من جملة الآثار الأخرى للمامطيريّ التي تشير بحسب رأي ابن عساكر إلى سعة علمه، كتابٌ بعنوان **المنثور في تأويل الأحاديث المشكلات الواردة في الصفات**، وموضوعه تأويل الأحاديث التشبيهيّة، والصفات الإلهيّة، لكنّ المعتزلة يرفضونها بسبب مسألة التشبيه(15).

للمامطيريّ كتابٌ قلّما عُرِف، عنوانه **نزهة الأبصار ومحاسن الآثار**، وتوجد مخطوطته الوحيدة في مكتبة الفاتيكان (المخطوطات العربيّة، رقم 1147)، الرسالة الثانية في المجموعة، لكن هويّته كانت مجهولةً بسبب عدم ذكره في المخطوطة، وأوّل مرّة كشف حسن أنصاريّ عن هويّة

---

(14) أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله بن عساكر، **تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعريّ** (بيروت: دار الكتاب العربي، 1404هـ/ 1984م)، ص 115-196. شرح أحوال المامطيري أو الطبريّ مختصرة جدًا في الكتب التي تناولت سيرته، على سبيل المثال، يُنظر: عبد الوهاب بن عليّ السبكيّ، **طبقات الشافعية الكبرى**، تحقيق محمود محمّد الطناحيّ وعبد الفتاح محمّد الحلو (القاهرة: عيسى الحلبي البابي، 1385-1386هـ/ 1966-1967م)، ج 3، ص 466؛ أبو عاصم محمد بن أحمد العباديّ، **طبقات الفقهاء الشافعيّة** (ليدن: بريل، 1964م)، ص 85؛ خليل بن أيبك الصفدي، **الوافي بالوفيات**، تحقيق رمزي البعلبكي (بيروت/ فيسبادن: فرانتس شتاينر، 1404هـ/ 1983م)، ج 22، ص 143.

(15) ثمّة نسخة من هذا الكتاب بعنوان: **تأويل الآيات المشكلة الموضّحة والبيان بالحجّة والبرهان**، في مكتبة طلعت باشا في القاهرة، (المجموعة 491، الأوراق 108 أ- 162 ب). وبسبب اتخاذ الطبريّ وجهة أهل الحديث فإنّ آثاره أضحت مرجعًا للحنابلة فراحوا يقتبسون من مؤلّفاته ولا سيّما من كتابه الأخير، يُنظر: محمّد بن نصر الحازميّ، **من تراث شبه جزيرة العرب: مناظرة بين علماء مكة وعلماء نجد**، تحقيق محمّد زينهم محمّد عزب ومحمّد سيد عبد الغفار (القاهرة: مكتبة مدبولي، 1414هـ/ 1994م)، ص 277-278، حيث أورد بحثًا من كتاب تأويل الطبريّ في نقد استدلال أبي القاسم البلخيّ في نقد الأحاديث الدالّة على الاستواء، وكتاب الطبريّ من المصادر المهمّة لابن فورك في **تأويل مشكل الحديث** وكتاب الأسماء والصفات للبيهقي. لمعرفة المزيد عن استفادة الطبريّ في مصدريه الأخيرين، يُنظر: حسن انصاري، «بار هم درباره علي بن مهدي طبري وكتابي از ابن فورك» («عليّ بن المهديّ الطبريّ وكتاب عن ابن فورك»)، كتاب ماه دين، رقم 97-98 (1384ش)، ص 60-63.

المؤلف من خلال مقارنة الموضوعات الواردة في المخطوطة ببعض آثار الزيديّة[16].

يتضمّن كتاب نزهة الأبصار كلمات أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب، وقد ألّفه قبل أن يدوّن السيّد الرضيّ كتاب **نهج البلاغة**. ونشر هذا الكتاب بتحقيق المرحوم محمّد باقر المحموديّ. وسوف يرد لاحقًا أنّ هذا الكتاب أحد مصادر الموفّق بالله الشجريّ وأبي طالبٍ الهارونيّ في تأليف آثارهما، ككتابي الاعتبار **وسلوة العارفين والأمالي**[17].

إنّ تشكيل الدولة العلويّة في طبرستان أدّى إلى تسلّم السادات بعض المناصب في الإمارات الجديدة، من جملة هؤلاء أبو الحسن عليّ بن العبّاس بن إبراهيم بن عليّ بن أبي طالب، والذي كان من علماء زيديّة إيران المشهورين، وكان يعيش في عهد الداعي الصغير قاضي طبرستان[18]. وقد ألّف آثارًا فقهيّةً متعدّدةً، ومن جملة ذلك أثرٌ في اختلاف آراء علماء الزيديّة، والذي كان متداولًا بين الزيديّة، وتمّ الاقتباس منه مرّات عدّة. وهذا الكتاب الذي ذكره ابن أبي الرجال[19] بعنوان اختلاف فقهاء أهل البيت عبارةٌ عن مؤلّف كبير، حيث يتناول مع كلّ مسألة فقهيّة تفاصيل اختلاف علماء الزيديّة في ذلك الباب (يذكر المسألة ويقول فيها: قال الحسن، قال جعفر، قال زيدٌ، قال فلانٌ، وهو كتابٌ كبيرٌ، ومنها كتاب ما يجب أن يعمله المحتسب).

---

(16) لمزيد من التفاصيل، ينظر: حسن أنصاري، "نهج البلاغة پيش از نهج البلاغة" [illegible] قبل نهج البلاغة)، نشر دانش، السنة 19، العدد 1 (ربيع 1381ش/ 2002م)، ص [illegible].

(17) عن اقتباسات أبي طالب الهارونيّ من كتاب [illegible]، ينظر: محمّد كاظم رحمتي، [illegible] في العرفان الإسلامي"، كتاب ماه دين، العددان 83-84 ([illegible]ش/2004م)، ص [illegible].

(18) أبو الحسن محمّد بن أبي جعفر شيخ الشرف العبيدليّ النسّابة، تهذيب الأنساب ونهاية **الأعقاب**، استدراك وتعليق عبد الله الشريف الحسين بن محمّد المعروف بابن [illegible] الحسنيّ النسّابة، تحقيق محمّد كاظم المحموديّ (قم: مكتبة آية الله العظمى المرعشيّ النجفيّ، 1413هـ)، ص [illegible]؛ وأيضًا: ابن أبي الرجال، ج 3، ص 269، وقد نقل ابن أبي الرجال [illegible] عن [illegible] ابن عنبة.

(19) ابن أبي الرجال، ج 3، ص 270.

إنّ هذا النوع من الكتب الذي شكّل أساسًا لتدوين الآثار الفقهيّة في المراحل اللاحقة يمتاز بأهميّة كبيرة، وقد قام لاحقًا الفقيه الزيديّ الكوفيّ المشهور أبو عبد الله العلويّ في كتابه الجامع الكافي بتخريج جميع أقوال علماء السلف الزيديّة، ويبدو أن الكتاب الأخير لم يكن في متناوله، وكما نقل ابن أبي الرجال فإنّ آثاره مشهورةٌ وشائعةٌ بين الزيديّة في طبرستان، وما يزيد من شهرته مجالسته للشخصيّتين المهمّتين بين زيديّي طبرستان؛ الهادي إلى الحقّ والناصر الأطروش وملازمته لهما.

كما نقل الجُنداريّ قسمًا من أقوال ابن أبي الرجال عنه، وأشار إلى أنّ الحسنيّ، كان من جملة مرافقي الهادي إلى الحقّ في أثناء سفره إلى اليمن[20]؛ فقد رافق الحسنيّ الهاديَ في سفره الأوّل إلى اليمن سنة 280هـ، وبقي هناك مدّة، لكنه بعد وفاة الهادي (ت. 298هـ) واضطراب الأوضاع في اليمن عاد إلى الحجاز[21]. وقد منح الهادي إمارة شبام إلى الحسنيّ[22]، وأمّا عن زمن وفاته فلم ترد أيّ معلومات في المصادر.

من الفقهاء البارزين المقلدين لنهج الرسّيّ وحفيده الهادي إلى الحقّ في نواحي الخزر، والذين أدّوا دورًا مهمًّا في تثبيت أفكار القاسم بن إبراهيم ومدرسته، يمكن الإشارة إلى أبي العبّاس أحمد بن إبراهيم بن الحسن بن

---

(20) عبد الله بن مفتاح، المنتزع المختار من الغيث المدرار المعروف باسم شرح الأزهار (صعدة: مكتبة التراث الإسلامي، 1424هـ/ 2003م)، ج 1، ص 74.

(21) نقل عليّ بن العبّاس الحسنيّ نفسه أخبارًا عن الهادي حينما كان في اليمن مرافقًا له، ينظر: المحلّيّ، ج 2، ص 30، 46، 47، وقد تحدّث خضيريّ عن الإقامة القصيرة لعليّ بن العبّاس في اليمن، وأشار إلى أنّه عاد إلى الحجاز بسبب الخلافات الفقهيّة بينه وبين الهادي، لكنّ المصادر التي أحال إليها خضيري تخلو من الموضوعات التي نقلها. تشير الأخبار المتوافرة إلى أنّ علي بن العبّاس كان في اليمن حتّى أواخر عمر الهادي، وقد نقل المحلّيّ خبرًا مفاده أنّ علي بن العبّاس الحسنيّ، قد نقل للهادي أخبارًا عن أحد العلويّين، الأمر الذي أغضب الهادي. ينظر: المحلّيّ، ج 2، ص 47-48. ولعلّ هذا العلويّ هو محمّد بن زيد الذي لم يكن الهادي يحبّه، وكان يراه أدنى قيمة من القادة الترك لدى العبّاسيّين.

(22) علي بن محمّد بن عبيد الله العبّاسيّ العلويّ، سيرة الهادي إلى الحقّ يحيى بن الحسين عليه وآله السلام، تحقيق سهيل زكّار (بيروت: دار الفكر، 1401هـ/ 1981م)، ص 211.

إبراهيم بن الحسن بن محمّد بن سليمان بن داود بن الحسن بن الحسن بن عليّ بن أبي طالب الحسنيّ، والذي كان من أشهر علماء الزيديّة في طبرستان[23].

كان أبو سليمان داوود بن الحسن بن الحسن من كبار الطالبيّين في المدينة، وكان يتعهّد موقوفات الإمام علي (ع) هناك، وعُرف بالشهامة والكرم[24]. أما حفيده محمّد بن سليمان الذي كان وحيد أبيه فقد قام تزامنًا مع قيام أبي السرايا في عام 199هـ، وكان ذلك في المدينة حيث سيطر عليها[25].

خلّف محمّد بن سليمان ثلاثة أولاد وهم الحسن العُجير[26]، وإسحاق

---

(23) للاطّلاع على سيرة أبي العبّاس الحسنيّ في المصادر الزيديّة، ينظر: المحسن بن كرامة الجشمي الشهير بالحاكم الجشمي، «الطبقتان الحادية عشرة والثانية عشرة من كتاب شرح عيون المسائل»، في: أبو القاسم البلخ والقاضي عبدالجبار الهمدان والحاكم بن كرامة الجشمي، **فضل الاعتزال وطبقات المُعتزلة**، تحقيق فؤاد سيد (تونس: الدار التونسية للنشر، 1986)، ص 375-376؛ ابن أبي الرجال، ج 1، ص 239-241؛ مجد الدين بن محمّد بن منصور المؤيّديّ، **التحف شرح الزلف** (صنعاء: مكتبة بدر، 1417هـ/ 1997م)، ص 189-190؛ محمّد كاظم رحمتي، «الحسنيّ، أبو العبّاس»، **دانشنامه جهان اسلام** (طهران: مؤسسة دائرة المعارف الإسلامية الكبرى، 1386ش)، ج 13، ص 371-373. وأيضًا: Wilferd Madelung, *Der Imam Al-Qasim ibn Ibrahim und die Glaubenslehre der Zaiditen* (Berlin: Walter de Gruyter, 1956), pp. 172-175; Wilferd Madelung, «HASANI, ABU'L- ABBĀS AHMAD B. EBRĀHIM,» *Encyclopedia Iranica*.

(24) أورد ابن أبي الرجال شرحًا مختصرًا عنه، وقال إنّه ممثل لأخيه في الإشراف على موقوفات جدّه الأمير عليّ في المدينة. وبعد أن ألقاه المنصور العبّاسيّ في السجن ذهبت أمّه إلى الإمام الصادق وشكت إليه هذا الأمر، فعلّمها الإمام الصادق الدعاء المشهور بأمّ داوود والذي يُقرأ في وسط شهر رجب، ويُعرف أيضًا بدعاء الاستفتاح. توفّي داوود في المدينة في الستّين من عمره. ينظر: ابن أبي الرجال، ج 2، ص 264-265. وقد ذكر أبو العبّاس الحسنيّ نفسه، في مجلس درس أبي بكر الخطّاب الكوفيّ أنّه والهادي أبناء عمّ. وأمّا أمّ الهادي، التي كانت عمّة أبي العبّاس الحسنيّ، فهي من أحفاد إبراهيم بن الحسن بن الحسن، وأبو العبّاس من أحفاد داوود بن الحسن بن الحسن. ينظر: المحلّي، ج 2، ص 30-31؛ أبو نصر سهل بن عبد الله البخاريّ، سرّ السلسلة العلويّة، قدّم له وعلّق عليه السيّد محمّد صادق بحر العلوم (النجف: المكتبة الحيدريّة، 1381هـ/ 1962م)، ص 18، وفيه معلومات عن أبي سليمان.

(25) علي بن بلال الآمليّ، **تتمّة المصابيح**، تحقيق عبدالله بن عبدالله بن أحمد الحوثي (صنعاء: مؤسسة الإمام زيد بن عليّ الثقافية، 1423هـ/ 2002م)، ص 554؛ فخر الدين الرازيّ (منسوب)، **الشجرة المباركة في أنساب الطالبيّة**، تحقيق السيّد مهدي الرجائيّ (قم: مكتبة آية الله العظمى المرعشيّ النجفيّ، 1377ش/ 1419هـ)، ص 49؛ المؤيّديّ، ص 153.

(26) العجير بمعنى الشخص ذو المعدة الكبيرة.

موسى، وداوود. ويبدو أن الحسن العجير كان يسكن المدينة، أما ابنه إبراهيم العجير فقد كان نقيبًا للعلويين في نصيبين(27). ويبدو أنّ إقامة الهادي في طبرستان لم تستمرّ كثيرًا، بسبب الأخطار التي أحدقت بالداعي الكبير الحسن بن زيد في تلك البلاد. ويرى مادلونغ أنّ تاريخ هذا السفر كان بين عامي 270 و275هـ. أقام الحسن في آمل ورُزق أولادًا هناك؛ من جملتهم أبو القاسم إبراهيم الذي كان والدًا لأبي العبّاس الحسنيّ. وأمّا عن مكان ولادة أبي العبّاس الحسنيّ فيرجّح أن يكون في آمل، إذا أخذنا في الحسبان إقامة أجداده[28]، وهذا ما ذهب إليه مادلونغ.

يُعدّ أبو العبّاس الحسنيّ، أحد أبرز علماء زمانه في طبرستان في فقه الهادي إلى الحقّ وكلامه، ولعلّ ما يؤكّد ذلك هو تلك الآثار التي ألّفها وانتشرت بين زيديّة إيران واليمن. أما عن أساتذته في الفقه فالمعلومات المتوافرة نادرةٌ، وكلّ ما نعرفه هو أنّه كان ملازمًا لأبي الحسن علي بن العبّاس بن إبراهيم بن عليّ بن عبد الرحمن بن القاسم الحسنيّ، وتلميذًا له، واستطاع من خلاله الحصول على بعض آثار الهادي[29].

المعروف أنّ الحسنيّ كان متبحّرًا في الفقه، وقد سافر إلى الرّيّ سنة

---

(27) ورد لقب عجير بصورة عجيز في النسخة المطبوعة لكتاب الأزوارقانيّ، ينظر: إسماعيل بن الحسين بن محمّد بن الحسين بن أحمد المروزي الأزوارقانيّ، الفخريّ في أنساب الطالبيّين، تحقيق السيّد مهدي الرجائيّ (قم: مكتبة آية الله المرعشي العامّة، 1409هـ)، ص 127.

(28) أشار ابن طباطبا إلى السادات المهاجرين إلى مدينة آمل من نسل داوود بن الحسن بن الحسن، وقال: إنّ من أبناء سليمان بن داوود بن الحسن هو الحسن بن إبراهيم بن الحسن بن محمّد بن سليمان الذي هو جدّ الحسنيّ، وقد سكن في آمل، كما سكن فيها أبناؤه وهم: أبو الحسن علي، وأبو عبيد الله محمّد، وأبو القاسم إبراهيم، وأبو عبد الله محمّد المشهور بالخليفة. وأمّا والد أبي العبّاس الحسنيّ فهو أبو القاسم إبراهيم، ينظر: أبو إسماعيل إبراهيم بن ناصر بن طباطبا، منتقلة الطالبيّة، حقّقه وقدّم له السيّد محمّد مهديّ السيّد حسن الخرسان (النجف: المطبعة الحيدرية، 1388هـ/ 1968م)، ص 36.

(29) ابن أبي الرجال، ج 3، ص 269-270؛ المؤيّدي، ص 189؛ محمّد تقي دانش پژوه، «دو نسخه زيدي» (مشيختان زيديتان)، في: نامه مينوي (مجموعة من 38 مقالة في الأدب والثقافة الإيرانية احتفاء بمرور 50 عامًا على دراسات مجتبى مينوي)، إشراف حبيب يغمائي وإيرج أفشار ومحمّد روشن (طهران: جاويدان، 1350ش/ 1971م)، ص 166-167.

322هـ كي يستفيض من معارف العلماء هناك، ولا سيّما العالم الزيديّ المشهور أبا زيد عيسى بن محمّد العلويّ، والمحدّث الشافعيّ المشهور ابن أبي حاتم الرازيّ.

نقل الحسنيّ الرواية عن الناصر الأطروش بواسطة أبي زيد العلوي وأبي الحسين علي بن إسماعيل الفقيه وغيرهما[30]، كما تلقّى كتب الهادي إلى الحقّ بموافقة من العالم الزيديّ يحيى بن المرتضى لدين الله محمّد بن الهادي. ومن خلاله روى زيديّة إيران كتابَ الأحكام. كما سلك يحيى بن المرتضى سبيلًا آخر في رواية آثار الهادي، وكان ذلك عبر عمّه الناصر عن أبيه عن الهادي[31].

من مؤلّفات الحسنيّ، كتابه **شرح الأحكام** (شرحٌ لكتاب الأحكام للهادي إلى الحقّ في ستة مجلّدات)، لكن لم يصل إلينا سوى جزء منه، غير أنّ هذا الكتاب كان كلّه موجودًا في زمن ابن أبي الرجال في القرن الحادي عشر.

ومن كتب الحسنيّ، كتابٌ باسم **الردّ على الناحل للخلاف بين الهادي والناصر** للحقّ[32]، وقد ورد ذكر هذا الكتاب لدى مسلم اللحجيّ، العالم الزيديّ في القرن السادس، ويبدو أنه كان يمتلك نسخةً منه[33].

كما أنّ ابن أبي الرجال رأى نسخةً من كتاب في علم الاختلاف؛ وهو عبارةٌ عن فتاوى فقهيّة مختلفة في مسألة واحدة من تأليف أبي العبّاس الحسنيّ، وفيه يقول: "إنّي رأيت له كتابًا في غاية الحسن، مبوّبًا على أبواب الفقه، يذكر

(30) ينظر: عليّ بن بلال الآمليّ، **إعلام الأعلام بأدلّة الأحكام**، تحقيق محمّد بن حسن العجري (صعدة: مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية، 1423هـ/ 2002م)، ص 37.

(31) الشهاريّ، ج 3، ص 1235-1236.

(32) ابن أبي الرجال، ج 1، ص 240. وقد أشار الحاكم الجشميّ في الجشمي، ص 376، إلى آثار الحسنيّ، ومن جملتها: **شرح الأحكام** و**المنتخب** وكتاب **النصوص**، وأشار إلى أنّ لأبي العبّاس مؤلّفات أخرى.

(33) مسلم بن محمّد بن جعفر اللحجيّ، **سيرة الإمام أحمد بن يحيى الناصر لدين الله**، تحقيق ويلفرد مادلونغ (إكستر: إيثاكا برس إكستر مع المعهد الشرقيّ بجامعة أكسفورد، 1990م)، ص 4.

فيه الخلاف بين القاسم والهادي وبين أبي حنيفة والشافعيّ، ويورد الحجّة، وإذا روى الحديث ساقه بإسناده، ويعبّر فيه عن أبي حنيفة بالكوفيّ»[34].

هذا الكتاب غير كتاب **الردّ على الناحل**، ويبدو أنّ عنوان ذلك الكتاب هو: **ما تفرّد به القاسم ويحيى دون الفريقين من مسائل الحلال والحرام وغيرهما من الأحكام**، حيث توجد نسخةٌ منه في المكتبة الخاصّة للمرتضى بن عبد الله الوزير[35].

اللافت هو ذكر آراء الشافعيّ وأبي حنيفة إلى جوار آراء القاسم والهادي، على الرغم من معرفتنا أن الزيديّة منذ البداية يحترمون أبا حنيفة وتراثه الفقهيّ.

من المؤلفات الأخرى للحسني كتاب **النصوص وشرح النصوص**، وقد ظلّ مصدرًا يُقتبس منه حتّى المرحلة الزيديّة المتأخّرة.

أما عن أساتذة الحسنيّ في علم الكلام فلم ترد معلوماتٌ صريحةٌ في المصادر، ويرى مادلونغ أنّ أبا العبّاس الحسنيّ، ربما يكون تعلّم الكلام المعتزليّ لمدرسة بغداد على يد أحد تلامذة أبي القاسم البلخيّ وهو أبو بكر محمّد بن إبراهيم المقانعيّ.

من العقائد اللافتة للحسنيّ في باب الإمامة هو إيمانه بنوع من العصمة للإمام، الأمر الذي يعكس تشابه الرؤى القديمة لبعض علماء الزيديّة مع الإماميّة في هذا الباب[36].

ولعلّ أسبابًا عدّة وراء تشابه كلام الزيديّة مع النظام الكلاميّ للإماميّة ولا

---

(34) ابن أبي الرجال، ج 1، ص 240.

(35) عبد السلام عبّاس الوجيه، مصادر التراث في المكتبات الخاصة في اليمن (صنعاء: مؤسسة الإمام زيد بن عليّ الثقافية، 1422هـ/ 2002م)، ج 2، ص 197.

(36) شرف الدين الحسين بن الناصر الشرفي المهلا، مطمح الآمال في إيقاظ جهلة العمال من سنة الضلال، تحقيق عبد الله بن عبد الله بن أحمد الحوثي (صنعاء: مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية، 1422هـ/ 2002م)، ص 182-183.

سيّما في مرحلة النشأة. ومن النماذج البارزة لهذه التشابهات، والتي يمكن أن تكون شكلًا من التأثيرات، العقيدة الحسنيّة القائلة بنوع من العصمة للإمام. كما نقل الحسنيّ، في كتابه **شرح الأحكام** أحاديث تدلّ على أفضلية عليّ عليه السلام وتكفير الأشخاص الذين تجاوزوه وسبقوه، كما عرض حديثًا عن عالم الذرّ، والإيمان بولاية عليّ منذ الأزل. وعلى الرغم من الدلالة الجبريّة لحديث عالم الذرّ، فإنّ الحاكم الجشميّ انتقد بشدّة مسألة القبول بهذا العالَم، وذلك في كتابه **جلاء الأبصار**.

إنّ مسألة إنكار أحقّيّة عليّ (ع) في المذهب الزيديّ تمّ فيها التهوين من النص الجليّ الذي يؤمن به الإماميّة، وتعديله إلى النصّ الخفيّ. لكنّ الأحاديث التي نقلها الحسنيّ، في شرح الأحكام تدلّ على أنّه لم يكن يؤمن بالنصّ الخفيّ وكان له موقفٌ حادٌّ تجاه الخلفاء الرّاشدين(37).

من الموضوعات المهمّة في هذا الصدد موضوع عصمة الإمام، وقد أشار مؤلّف **المحيط** إلى آراء الإماميّة في هذا الموضوع، ورأى أنّ هناك تشابهًا بين وجهة نظر الإماميّة والعالم الزيديّ الطبرستانيّ المشهور بأبي العبّاس الحسنيّ. إذ يقول:

«وذهب الإماميّة أنّ الإمام يجب أن يكون معصومًا لا يجوز عليه الخطأ، وذهب السيّد أبو العبّاس الحسنيّ، رضي الله عنه من بين الزيديّة إلى أنّ الإمام يكون معصومًا، وأنّه إذا لم يكن معصومًا فيجب على الله أن يظهر سرّه ويبدي

---

(37) الأمليّ، **إعلام الأعلام**، ص 39-42، وللاطلاع على دراسات مفصّلة عن كلام الإماميّة وتأثيره في كلام الزيديّة، ينظر: Maher Jarrar, «Some Aspects of Imami Influence on Early Zaydite Theology», in: Rainer Brunner, et al. (eds.), *Islamstudien Ohne Ende Festschrift für Werner Ende zum 65. Geburtstag*, Deutsche Morgenländische Gesellschaft (Würzburg: Ergon Verlag, 2002), pp. 201-221.

الملاحظة المهمّة عن منهج الحسنيّ، في نقل بعض أخبار السيرة، هي نقل رواية شبّر الصغير التي أوردها في: أبو العبّاس أحمد بن إبراهيم الحسنيّ، **المصابيح من أخبار المصطفى والمرتضى والأئمة الميامين من ولدهما الطاهرين**، تحقيق عبد الله بن عبد الله بن أحمد الحوثيّ (صنعاء: مؤسّسة الإمام زيد بن عليّ الثقافية، 1422هـ/ 2002م)، ص 106-108، وهذا الحديث كان متداولًا في محافل أهل الحديث.

لنا عورته، لنقف على فسقه ونتبرّأ منه ولا نلتزم طاعته»[38]. ووفقًا للمصادر الزيديّة فإنّ تاريخ وفاة الحسنيّ هو 353هـ، لكن مع الأخذ في الحسبان الأخبار الزيديّة المؤكّدة عن تتلمذ أبي طالب الهارونيّ (ولد في 340هـ) على يديه، ما يدحض احتماليّة صحّة تاريخ الوفاة.

توفّي الحسنيّ في آمل، وكان قبره معروفًا حتى القرن السابع[39]. أمّا المعلومات المتوافرة عن مكان قبره حاليًا فهي غير صحيحة، لكن يمكن طرح مجموعة من الفرضيّات حول ذلك، فقد ذكر ابن إسفنديار في أثناء التعريف برجال طبرستان وساداتها ما يلي: «السيّد شمس آل رسول الله صلّى الله عليه وآله، فقيهٌ وصاحب حديث، ومن جملة النسّاك والعبّاد، وما زال قبره قائمًا، ومشهده معمورًا، ومزاره مشهورًا بمنطقة حي العزّامة (وفي نسخ أخرى العوّامة) عند البوّابة»[40]. وتحدّث في مكان آخر عن شخص يسمّى قاضي هجيم وقال: «زاهدٌ وعالمٌ، وقبره عند بوّابة مشهد شمس آل رسول الله في منطقة حيّ العوّامة، والشاهد على فضله هذه القصيدة [...]»[41].

في هذا السياق، تطرح بعض الأسئلة: من هو شمس آل الرسول؟ وماذا كانت في الأصل تلك المنطقة المسمّاة حيّ العوّامة؟ وأين كان محلّها في مدينة آمل؟

تبدأ الإجابة عن هذه الأسئلة من السؤال الأخير؛ فقد أشار المرحوم عبّاس إقبال إلى أنّ إملاء هذه العبارة في النسخ التي كانت في متناوله كان على شكلين؛ عزّامة وعوّامة. وواضح أنّ عوّامة أو عزّامة اسم شخص، وقد بُني حيٌّ لاحقًا في أطراف مكان إقامته، واشتهر باسمه. لكن ما هو أصل هذه الكلمة المُحرّفة؟

---

(38) ينظر: **المحيط بأصول الإمامة** [مخطوط]، 16 ب.

(39) دانش پژوه، ص 185؛ سيد، ص 54. وقد تحدث على سبيل الاحتمال عن موت الحسني في جرجان ودفنه هناك.

(40) بهاء الدين محمّد بن حسن بن إسفنديار، تاريخ طبرستان، تصحيح عباس إقبال (طهران: كلاله خاور، 1320ش/1941م)، ج 1، ص 105.

(41) المرجع نفسه، ص 131-132.

يقول أولياء الله الآمليّ في جانب من كتابه في إشارة إلى شرح أحوال عبد الله بن حازم، والي مدينة آمل: «أرسلوا عبد الملك القعقاع فبقي سنة، وعمّر سور آمل إلى أن خرّبه المازيار. بعدئذ أرسلوا عبد الله بن حازم فبنى في آمل سرايا وبيتًا، وإليه نُسبت حارة حازمة في آمل»[42]. ويبدو أن اسم عزّامة أو عوّامة هو تصحيفٌ لاسم حازم أو خازم السابق، والذي ورد على شكل عزّامة وعوّامة بسبب جهل الكتّاب بالأصل.

اللافت الآن هو أنّ هذا الحيّ هو عند بوابة مدينة آمل، وسوف نعود إلى ذلك لاحقًا. وينبغي العلم أنّ ابن إسفنديار أورد أنّ حيّ العوّامة هو مكان قرب بوابة مدينة آمل. وقد كتب منوجهر ستوده في كتابه المهمّ من آستارا إلى أستارآباد[43] عن القباب الموجودة حاليًا خارج مدينة آمل في أراضي جندبن، وتعدّ جزءًا من الحيّ الأدنى لسوق آمل، يقول: «إن أراضي جندبن اليوم التي تُعدّ جزءًا من الحيّ الأسفل لسوق آمل، كانت في أيّام ابن إسفنديار حيًّا مستقلًا باسم العوّامة، وتقع عند بوابة آمل»

في أي حالٍ فإنّ هذه القبّة التي اشتهرت بـ«قبّة شمس آل الرسول» و«قبّة سيّد الأشخاص الثلاثة»، من المحتمل كثيرًا أنّها قبر أبي العبّاس الحسنيّ شمس آل الرسول ومكان دفنه. ونعلم أنّ أبا العبّاس الحسنيّ دُفن في آمل، ومصادر عدّةٌ تؤكّد ذلك. واللافت هو ما ورد في كتاب الحدائق الورديّة للآمليّ بأنّ الشيعة كانوا يقيمون في حيّ حازم، ولهم مسجد[44]. وعلى الرغم من لزوم وجود تلامذة كثرٍ للحسنيّ، فإنه لم يُعرف منهم إلا أسماءٌ قليلةٌ، ولعلّ عليّ بن بلال الآمليّ من أهمّ علماء الزيديّة في طبرستان ممن تتلمذوا على الحسنيّ، وله مؤلّفاتٌ عدّةٌ، من جملتها: تتمّة كتاب المصابيح، وكتابٌ فقهيٌّ بعنوان الوافي على مذهب الهادي يحيى بن الحسين، وهناك نسخةٌ مخطوطةٌ له كُتبت في

---

(42) أولياء الله الآمليّ، تاريخ رويان، تصحيح وتحشية منوجهر ستوده (طهران: [د. ن.]، 1348ش/ 1969م)، ص 68.

(43) منوجهر ستوده، از آستارا تا استارباد (من آستارا إلى أستراباد) (طهران: انجمن آثار ملي، 1349ش)، ج 4، القسم الأول، ص 49.

(44) تعود الملاحظة الأخيرة لصديقي السيّد علي موسوي نجاد.

القرن السادس وكانت من جملة كتب مكتبة المنصور بالله عبد الله بن حمزة، وهي الآن موجودة في مكتبة الجامع الكبير في صنعاء[45].

ومن تلامذة الحسنيّ: أبو عبد الله الداعي، وأبو الحسين زيد بن إسماعيل الحسنيّ الآمليّ[46]، وأبو الحسين الهارونيّ، وأبو طالب الهارونيّ ممّن كانت لهم شهرةٌ كبيرةٌ في المذهب الزيديّ.

أولًا: الأخوان الهاروني ومكانتهما في مذهب زيديّة طبرستان

لا شكّ في أنّ أبا الحسين الهارونيّ وأبا طالب الهارونيّ من الشخصيّات العَلَويّة المهمّة والممتازة في طبرستان ممّن تربّى على يديْهما جيلٌ من التلامذة الذين خلّفوا آثارًا متنوّعةً في فقه الزيديّة.

وأبو الحسين الهارونيّ فقيهٌ متكلّمٌ وعالمٌ مشهورٌ دوّن كتبًا كثيرةً في الكلام والفقه، تعدّ من جملة المؤلّفات المتداولة بين أنصار الفرقة الزيديّة، ولعلّ أهم كتبه الفقهيّة: **التجريد وشرحه**، و**البلغة** في فقه الإمام يحيى بن الحسين الهادي، وهناك كتابٌ قلّما عُرِف، واسمه **الحاصر لفقه الناصر** في فقه الناصر

---

(45) أبو الفرج محمد بن أبي يعقوب بن النديم، **الفهرست**، تحقيق رضا تجدّد (طهران: نشرة المحقق، 1391هـ/ 1971م)، ج 3، ص 1146.

لا تتوافر معلومات وافية عن الآملي، وقد أورد ابن أبي الرجال سردًا عن حياة الآمليّ، فقال إنه ترك كتبًا، وعناوينها: **الوافر في مذهب الناصر**، والوافي على مذهب الهادي، والموجز الصغير، وقد اقتبس ابن أبي الرجال بعض المعلومات من الكتاب الأخير، كما أشار إلى كتاب آخر للآملي وعنوانه: **المصابيح**. وأورد ابن أبي الرجال نقلًا عن يوسف الحاجي الزيدي أن ابن بلال دفن في بلدة وارقوية حالة رز، ويبدو أن اسم هذه البلدة مُحرّف، ولا نعلم الصورة الحقيقيّة لهذا الاسم. يُنظر: ابن أبي الرجال، ج 3، ص 215-218.

(46) زيد بن إسماعيل الحسنيّ أستاذ المستعين بالله، أبو الحسن علي بن أحمد الشجري الحسني، والذي هو أستاذ صاحب كتاب **المحيط**. يُنظر: ابن أبي الرجال، ج 3، ص 192-193. وقد سمع ظفر بن الداعي رواية عن أبي الحسين نقلًا عن أبي العباس الحسني، وأورد متنها في ضمن أماليه. يُنظر: ظفر بن داعي، **أمالي السيّد ظفر بن داعي** رحمه الله، أعدّه للطبع عبد السلام بن عباس الوجيه (صنعاء: مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية، 1424هـ/ 2003م)، ص 30.

الأطروش[47]. وله في علم الكلام كتب من قبيل النبوّات أو إثبات نبوّة النبيّ، وكتاب كلاميّ مختصرٌ بعنوان التبصرة[48].

كما أنّ كتابه النبوّات أثرٌ مختصرٌ في باب تنزيه الأنبياء ودلائل النبوّة، وله سوابق قديمةٌ في التاريخ الإسلاميّ على الرغم من الاتجاه الكلاميّ للهارونيّ في هذا الكتاب. ولعلّ الأهميّة الخاصّة لكتاب النبوّات تتجلّى في نقل أفكار عن معارضات القرآن لعبد الله بن المقفّع، وهذا يزيد من أهميّة الكتاب.

---

(47) المحلي، ج 2، ص 58، 128-130. ونشر عبد الله بن حمود العزّي متن كتاب التجريد. ينظر: الإمام المؤيد بالله أحمد بن الحسين الهاروني، التجريد في فقه الإمامين الأعظمين القاسم بن إبراهيم والهادي يحيى بن الحسين عليهما السلام، أعدّه للطبع عبد الله بن حمود العزّي (صعدة: مؤسسة الإمام زيد الثقافية، 1422هـ/ 2002م). أما شرح التجريد فقد تمّ نشره بشكل مصوّر في 6 مجلدات في دمشق 1405هـ/ 1985م، وله مخطوطات كثيرة في مكتبة اليمن؛ ما يدلّ على شيوع هذا الكتاب. للاطّلاع على مخطوطات شرح التجريد، ينظر: أحمد عبد الرزاق الرقيحي وعبد الله محمد الحبشي وعلي وهّاب الأنسي، فهرست مخطوطات مكتبة الجامع الكبير بصنعاء (صنعاء: مكتبة الأوقاف، 1984م)، ج 3، ص 1084-1086. وللاطلاع على النسخة الوحيدة المعروفة عن كتاب الحاصر، ينظر: حسن أنصاري، «كتابى تازه ياب از ابو الحسين هاروني» («كتاب جديد عن أبي الحسين الهارونيّ»)، كتاب ماه دين، رقم 95-96 (1384ش)، ص 70-71. وقد كان لابن أبي الرجال نسخة من كتاب الحاصر، ينظر: ابن أبي الرجال، ج 2، ص 177-178.

(48) [illegible] المرشد بالله اسم كتاب النبوّات في جملة آثار أبي الحسين الهارونيّ. ينظر: المرشد بالله يحيى [illegible] الشجريّ، سيرة الإمام المؤيّد بالله أحمد بن الحسين الهارونيّ، تحقيق صالح عبد الله قربان (صنعاء: مؤسّسة الإمام زيد بن عليّ الثقافية، 1424هـ/ 2003م)، ص 42. وقد نشر متن كتاب النبوّات بعنوان إثبات نبوّة النبيّ على أساس نسخة قديمة كتبت في عام [illegible]، ينظر: الإمام المؤيّد بالله أحمد بن الحسين الهارونيّ، إثبات نبوة النبي، تحقيق خليل أحمد إبراهيم الحاج (القاهرة: دار التراث العربي، 1399هـ/ 1979م). وقد قام عبد الكريم أحمد جدبان بطبع هذا الكتاب ثانيةً في صعدة سنة 1424هـ/ 2003م على أساس الطبعة السابقة. وقام عبد المجيد الشرفي في عام 1394هـ/ 1976م بطبع كتاب باسم الرسالة العسجدية في المعاني المؤيّدية من تأليف عامر علي بن عمرو الصنعانيّ (القرن السادس)، وهو شرح لكتاب النبوّات للهارونيّ. وعن كتاب النبوّات، ينظر أيضًا: محمّد كاظم رحمتي، «نكاتى درباره رساله اى كهن در باب اعجاز قرآن از عالمى زيدى» («ملاحظات عن رسالة قديمة في باب إعجاز القرآن لعالم زيديّ»)، مجلة آينه پژوهش (مرآة التحقيق)، العدد 94 (1384ش/ 2005م)، ص 16-19. وتكمن الأهمّيّة الخاصّة لكتاب النبوّات في نقله موضوعات عن معارضات القرآن لابن المقفّع، ينظر: J. van Ess, «Some Fragments of the Muʿāraḍat al-Qurʾān Attributed to Ibn al-Muqaffaʿ», in: Wadad Al-Qadi (ed.), *Studia Arabica et Islamica: Festschrift for Iḥsān ʿAbbās on His 60th Birthday* (Beirut: American University of Beirut, 1981), pp. 151-164.

دُوّن كتاب النبوّات في أربعة أبواب، مرفقة بمقدّمة عن سبب بعثة النبيّ:

الباب الأوّل بعنوان: «البيان عن إعجاز القرآن»، وقد تحدّث فيه الهارونيّ
بالتفصيل عن فصاحة القرآن من الناحية البلاغيّة وقضية تحدّي القرآن. وأمّا
الباب الثاني، فخصّصه لبيان الأحاديث المنقولة عن دلائل النبوّة. وأمّا الباب
الثالث، فهو من أكثر أقسام الكتاب جاذبيّةً، وفيه عمد الهارونيّ إلى إثبات نبوّة
محمّد صلّى الله عليه وسلم اعتمادًا على عبارات من العهد العتيق والأناجيل،
وهذا الأمر شديد الأهميّة تبعًا لِقِدَم الكتاب[49].

وفي آخر فصول الكتاب، عرض الهارونيّ دلائل أخرى عن نبوّة رسول الله
صلّى الله عليه وسلم. إنّ الاهتمام بمضامين العهدَين، والبحث عن دلائل نبوّة
محمّد صلّى الله عليه وسلم لهما سوابق قديمة؛ فنحن نجد هذا الأسلوب في
مؤلّفات القاسم بن إبراهيم الرَّسّيّ (ت. 246هـ)، وكذلك في كتب من قبيل:
الدين والدولة لعليّ بن ربّن الطبريّ (ت. 251هـ)، **وأعلام النبوّة (دلائل النبوّة)**
لابن قتيبة (ت. 276هـ).

شهدت القرون الوسطى ترجمات عربيّة عدّة للعهدين، ولعلّ الترجمة
العربيّة للعهدين التي كانت في متناول أبي الحسين الهارونيّ تتباين عن
الترجمات الموجودة لدى ابن ربّن الطبريّ وابن قتيبة، ويبدو أنّه استفاد من أثر
وسيط في تأليف كتابه، من دون أن نعرف شيئًا عن ذلك[50]. كتب أبو الحسين
رسالةً في مسألة الإمامة ردًّا على كتاب العالم الإماميّ ابن قبّة، لكن لم يبقَ منها

---

(49) معرفة الهارونيّ بالعهدين القديم والجديد (التوراة والإنجيل) ليست أمرًا مميّزًا؛ فالقاضي عبد الجبّار الهمدانيّ، أستاذ الهارونيّ، كان على معرفة بمجموعة واسعة من المتون المسيحيّة، وقد اقتبس منها في كتابه المهمّ: **تثبيت دلائل النبوّة**. كما أنّ الدراسات الجديدة تشير إلى وجود كنائس في الريّ في القرنين الثالث والرابع. للاطلاع على أهميّة مجتمع مسيحيّي الريّ في القرن الرابع ومعرفة القاضي عبد الجبّار بالمتون المسيحيّة، يُنظر: جبرئيل سعيد رينولدز، «هل تثبيت دلائل النبوّة لعبد الجبّار يمكن أن يعدّ مصدرًا لتاريخ المسيحيّة؟»، ترجمة منصور معتمدي، المعارف، الدورة 20، العدد 3 (1382ش/ 2003م)، ص 76-106.

(50) Sabine Schmidtke, «Biblical Predictions of the Prophet Muhammad Among the Zaydis of Iran,» Arabica, vol. 59, no. 3-4 (2012), pp. 218-266.

إلا بعض البنود في فصل الزيادات من كتاب **الإفادة** للهوسميّ. كما أنّه كتب رسالةً قصيرةً في تبيين وجهة نظر الزيديّة عن الصحابة، ولم يبق منها سوى عنوانها وهو: «رسالة جواب قابوس في الطعن على الصحابة»[51].

هذا الكتاب، كالكثير من آثار الزيديّة في إيران التي يمكن مشاهدتها اليوم في اليمن هو برواية القاضي جعفر، وقد نقله برواية أستاذه القاضي أحمد بن الحسن بن أحمد الكني. أمّا أمالي الهارونيّ فتشتمل على 26 حديثًا، حيث تعكس علاقات علميّة بين الصاحب ابن عبّاد (ت. 385هـ) وأبي أحمد العسكريّ (ت. 382هـ)، وفي هذه الأمالي ينقل الهارونيّ الحديث عن بعض المحدّثين غير الزيديّين من مثل أبي نصر المنصور بن محمّد الرويانيّ.

وللهارونيّ كتابٌ كلاميٌّ أيضًا باسم **التبصرة** وهو كتاب مختصرٌ دُوّن ليستفيد منه العامة، وفي هذا الأثر تمّ بيان الأصول الاعتقاديّة على أساس العقائد الزيديّة، وهي خالية من الاستدلال والأبحاث الكلاميّة[52]. ولم يتناول المؤيّد بالله المباحث الفقهيّة في هذا الكتاب. وباستثناء هذا التفاوت فإنّ كتابه يماثل الكتب المشهورة لعلماء الإماميّة في العراق، مثل **جُمل العلم والعمل** للسيد المرتضى (ت. 436هـ). وأسلوب الكتاب يقوم على عرض سؤال في القضايا الكلاميّة وهو: «فإن قال القائل»، ويكون الرّد عليه «قيل له»، من دون أن تذكر الاستدلالات الكلاميّة حول ذلك.

وفي إشارة إلى أبي الحسين الهارونيّ يقول ابن إسفنديار: «أما السيّد أبو الحسين فدعا الناس إلى ديلمان، فلبّى دعوته جميع الجيلانيّين والديلميّين، وقد عرض قابوس شمس المعالي فصلًا في رسالته في تفضيل أبي بكر وعمر وعثمان وأمير المؤمنين عليّ رضي الله عنهم، وذلك بأسلوب فصيح وبليغ كما

---

(51) تفاصيل هاتين الطبعتين على النحو الآتي: الإمام المؤيد بالله أحمد بن الحسين الهارونيّ، **الأمالي الصغرى**، تحقيق عبدالسلام بن عبّاس الوجيه (صعدة: دار التراث الإسلاميّ، 1414هـ/ 1993م). وله أيضًا كتاب **الأمالي** الذي طبعه السيّد محمّد رضا الحسينيّ الجلاليّ.

(52) الإمام المؤيد بالله أحمد بن الحسين الهارونيّ، **التبصرة**، تحقيق عبدالكريم أحمد جدبان (صعدة: مكتبة التراث الإسلاميّ، 1423هـ/ 2002م).

هو أسلوب ترسّل قابوس، فردّ هذا السيّد على فصله ورسالته بطريقة متقدّمة وحجج قاطعة قد لا تجعل القارئ مبالغًا إن قال عن كلامه إنّه مُعجزٌ. أما كتبه المعروفة والمتداولة فهي: كتاب التجريد وكتاب الشرح وكتاب البُلغة وكتاب التبصرة، وكتاب الإفادة. وهذه الكتب يقتنيها الأئمّة، كما أنّ المتعلّمين يبذلون أقصى الجهود لتعلّم هذه الكتب. أمّا كتبه غير المتداولة فلم أكتبها، ولديه ديوان شعر ضخمٌ»[53].

إنّ كتاب **الإفادة** الذي أشار إليه ابن إسفنديار قام من بعده أحد تلامذة أبي الحسين باسم أبي القاسم الحسين بن الحسن بن تال الهوسميّ بجمعه تحت عنوان **الإفادة في الفقه** على أساس الآراء الفقهيّة الهارونيّة، وهو الآن متوافر في مجموعة من المخطوطات. كان للهوسميّ نفسه طلّابٌ، منهم يوسف بن الحسن الجيلانيّ الكلاريّ، وقد كان أيضًا خطيبًا للمؤيّد بالله، على الرغم ممّا روى العالم الزيديّ الإيرانيّ أحمد بن أبي الحسن الكنّيّ بأنّه لم يقرأ سوى القليل من الفقه عند المؤيّد بالله، وأنّ أستاذه الأصليّ في فقه الزيديّة هو أبو القاسم بن تال (أبو القاسم الحسين بن عليّ بن الحسن) الهوسميّ. كما تتلمذ الكلاري على يد أبي طالب الهاروني. وقد ورد اسم الكلاريّ في المتون الزيديّة في سلسلة رواية كتابي **المنتخب** و**الأحكام** لمؤلّفهما الهادي إلى الحقّ[54].

كما أشرنا سابقًا فإنّ أبا طالب يحيى بن الحسين الهارونيّ (ت. 424هـ تقريبًا) كان متبحّرًا أكثر في علم الفقه، ولعلّ تبحّره هذا يمكن مشاهدته في تأليف آثار فقهيّة مفصّلة وأكثر عمقًا من ناحية، ومن ناحية أخرى في تربية تلامذة كُثر أدّوا دورًا مهمًّا في تدوين النصوص الفقهيّة الزيديّة.

---

(53) ابن إسفنديار، ج 1، ص 98، وقد أورد ابن إسفنديار، في المرجع نفسه، ص 98-100، نماذج من أشعار أبي الحسين الهارونيّ، وأشار إلى شعره في الردّ على ابن سكرة الهاشميّ الذي نظم شعرًا ضدّ العلويّين، وقد أورد ذلك المتن الشجريّ المرشد بالله، في الشجريّ، ص 65، وفيها نقل شعرًا لأبي الحسين. ينظر: المرجع نفسه، ص 14، كما أشار أيضًا إلى أنّه نقل رسائل الهارونيّ وقصائده، وذلك في كتاب الاستبصار في أخبار العترة الأطهار

(54) الشهاريّ، ج 3، ص 1272-1274.

ولد أبو طالب يحيى بن الحسين الهارونيّ البطحاني في سنة 340هـ وتلقّى بدايات تعليمه على يد أبيه، كأخيه، ومن ثم مضى مع أخيه إلى مجلس علم أبي العبّاس الحسنيّ، والذي استطاع تغيير عقيدتهما من الإمامية إلى الزيديّة. كما تلقّى الهارونيّ علم الكلام على يد أبي عبدالله البصريّ الذي كان من مشاهير شيوخ المعتزلة في بغداد. وبعد وفاة شقيقه المؤيّد بالله أحمد بن الحسين الهارونيّ في عام 411هـ بويع أبو طالب الهارونيّ إمامًا، على الرغم من أنّ مادلونغ يرى أنّ إمامته قد قبلت لاحقًا لدى زيديّة اليمن. وأشار أبو الفرج الحسين بن محمّد بن هندو إلى مقام الهارونيّ ومنزلته في يوم مبايعته، وقد نظم في ذلك أشعارًا نقل متنها الكامل الحاكم الجشميّ[55].

ألّف الهارونيّ آثارًا مهمّة في علم الكلام وفقه الزيديّة، وقد أثّر بشكل حقيقيّ في تربية بعض التلاميذ ممّن ألّفوا آثارًا فقهيّةً وكلاميّةً مهمّةً أثّرت بعمق في المذهب الكلاميّ والفقهيّ عن الزيدية[56]، ومن أعماله المهمّة في علم الكلام الكتب الآتية: **الدعامة في تثبيت الإمامة**، **ومبادئ الأدلّة في الكلام**، **وشرح البالغ المدرك** (شرح على كتاب البالغ المدرك للهادي إلى الحقّ)، **وزيادات شرح الأصول** (شرحٌ على كتاب الأصول لأبي علي الخلّاد، العالم المعتزليّ في [illegible] الرابع)، **والمصعبيّ** وهو عبارةٌ عن رسالة مختصرة في باب الفرق الإسلامية [illegible] وربما الفرق غير الإسلاميّة ممّن تحدّث عنها كُتُب الملل والنّحل من المسلمين. إنّ المعلومات المتوافرة عن كتاب المصعبي قليلة، وقد ذكر الديلميُّ الحسنَ المصعبيَّ وزير فلك المعالي، وذلك في معرض إشارته القصيرة إلى الوزراء القائلين بالعدل، وقال: «والحسن المصعبيّ كان وزير فلك المعالي، وسأل السيّد أبا طالب الهارونيّ عليه السلام أن يصنّف له كتابًا في الفِرق الضالة، فصنّف المصعبيّ، ونُسب إليه، وهو كتابٌ مشهورٌ في علوم

(55) الجشمي، ص 377.

(56) Madelung, *Der Imam Al-Qasim*, pp. 178-182; Wilferd Madelung, «Zu Einigen Werken des Imams Abu Talib an-Natiq bi l-Haqq», *Der Islam*, vol. 63, no. 1 (1986), pp. 5-10.

محمد كاظم رحمتي، «ابوطالب هاروني و كتاب الدعامة في تثبيت الامامة» («أبو طالب الهاروني وكتاب الدعامة في تثبيت الإمامة»)، كتاب ماه دين، العدد 62 (1381ش/2002م)، ص 45-47.

آل محمّد صلّى الله عليه وسلم»[57]. وتبعًا لتوصيف الديلميّ، فقد ورد أنّ للمصعبيّ كتابًا مشهورًا في أواسط عصر الزيديّة، ولعلّه يمكن القول إنّ نسخًا منه يمكن العثور عليها في زمانه[58].

وعن كتاب المصعبيّ للهارونيّ كتب حسن أنصاريّ القمّيّ: «هناك دليلان جعلاهم يرون أن ما أورده نشوان الحميريّ (ت. 573هـ) في كتاب **الحور العين** في باب المِلل والنِّحل يمكن أن يكون مأخوذًا من كتاب المصعبيّ.

لا شكّ في أنّ الحميريّ كان في الأساس أديبًا ولغويًّا، لذا فمعرفته القليلة بمسائل الفِرَق تلزمه الإفادة من مصدر أو مصادر في أثناء تأليف شرحه، لكنّ الدليل الأهمّ هو عبارةٌ وردت في كتاب **الحور العين** (ص 170)؛ فبعد عرضه آراء الشيعة في باب الإمامة قال الحميريّ إنّ هذه الاقتباسات مأخوذةٌ من كتب أبي عيسى الورّاق، والزرقان بن موسى وأبي القاسم البلخيّ. ولأنّ آثار الورّاق والزرقان لم تكن شائعةً بين زيديّة اليمن فإنّ هذه العبارة ينبغي إرجاعها إلى الكتاب الذي استفاد منه الحميريّ ولعلّه كتاب المصعبيّ نفسه»[59].

وقد ألّف الهارونيّ كتبًا مهمّةً في فقه الزيديّة من مثل: **التحرير في الكشف عن نصوص الأئمّة النحارير**، وفيه عرَض المسائل الفقهيّة على أساس فقه القاسم بن إبراهيم، الهادي إلى الحقّ وولدَيه الناصر والمرتضى.

هنالك شرحٌ على هذا الكتاب متداولٌ بين زيديّة إيران واليمن وعنوانه **شرح التحرير**، ولعلّ نسخًا خطّيّةً قديمةً عنه يمكن رؤيتها في مكتبة الجامع الكبير بصنعاء، ما يدلّ على تداول كتاب التحرير واعتباره واحدًا من المصادر

---

(57) محمّد بن أحمد بن الحسن الديلميّ، قواعد عقائد آل محمّد [مخطوط]، الورقة 136 ب.

(58) للاطلاع على سيرة المصعبيّ، وعلى تقرير قصير عن مضمون كتاب المصعبيّ وسبب تأليفه، ينظر: ابن أبي الرجال، ج 2، ص 144-145.

(59) حسن أنصاري، «مقالات نشوان حميري و كتاب المصعبي ابوطالب هاروني» («مقالات نشوان الحميريّ وكتاب المصعبيّ أبو طالب الهارونيّ»)، موقع الكاتب، في: http://ansari.kateban.com/post/1149

الفقهيّة لزيديّة اليمن[60]، كما أنّ الهارونيّ عمل في كتاب **الناظم** على تدوين الآراء والأحكام الفقهيّة للناصر الأطروش[61]، ودوّن في أصول الفقه كتابَي: **المجزئ في أصول الفقه** و**جوامع الأدلّة**، وهما من الآثار المتداولة بين الزيديّة. وقد أشار الحاكم الجشميّ (ت. 494هـ) في **شرح عيون المسائل**[62]، إلى مؤلّفات الهارونيّ ومقامه العلميّ، يقول: «وله كتبٌ مفيدةٌ في الكلام والفقه، أما التحرير وشرحه فقد أحسن فيه غاية الإحسان، وله المجزئ في أصول الفقه، وكلامه عليه السلام عليه مسحةٌ من العلم الإلهيّ وجذوةٌ من الكلام النبويّ، وكان يُدرّس بجرجان مرّةً، ومرّةً بأستراباذ، ومرّةً بالديلم، وكثر الانتفاع به».

توفي الهارونيّ في حدود عام 424هـ عن عمر ناهز 84 سنة، ودُفن في آمل[63].

التقرير الثاني المتوافر عن الهارونيّ هو شرحٌ قصيرٌ أورده العالم الزيديّ الإيرانيّ المهاجر إلى اليمن محمّدٌ بن أحمد بن الحسن الديلميّ في كتابه المخطوط قواعد **عقائد آل محمّد** (الورقة 279، أ)، وفيه إشارةٌ إلى وفاة الهارونيّ ومحلّ دفنه[64].

ووردت الإشارة الدقيقة عن مكان دفن الهارونيّ في حاشية «مشيخنان زيديّتان» بعنوان «فصلٌ في تفاصيل العلماء من السادات والفقهاء»، وقد ورد في حاشية هذه النسخة أن أبا طالب الهارونيّ دُفن إلى جوار قبر الناصر

---

(60) المحلّي، ج 2، ص 166، وللاطلاع على المخطوطات القديمة لكتاب التحرير في مكتبة الجامع الكبير في صنعاء، ينظر: الرفيحي والحبشي والأنسي، ج 2، ص 972-976 وقد نشر محمد بن يحيى سالم العزان متن الكتاب في مجلدين، ينظر: أبو طالب يحيى بن الحسين الهارونيّ، **التحرير في الفقه**، تحقيق محمد بن يحيى سالم العزّان (صعدة: مكتبة مركز بدر العلمي والثقافي، 1418هـ/ 1997م).

(61) المحلّي، ج 2، ص 58.

(62) الجشمي، ص 377.

(63) ابن إسفنديار، ج 1، ص 102.

(64) الجشميّ، ص 377، حيث نقل صورة أكمل عن هذه الأشعار

الأطروش الذي كان في بيت القاسم بن علي[65]. كما أوردنا سابقًا فأبو طالب الهارونيّ، علاوةً على تدوين آثار مهمّة في فقه الزيديّة، ربّى كثيرًا من التلامذة كان لهم دورٌ بارزٌ أكثر من أخيه في تكوين فقه الزيديّة، ومن ثم أكمل هؤلاء التلاميذ مسيرة التعليم، الأمر الذي أسهم في استمرار السنّة الفقهيّة لأبناء الهارونيّ، ومن هؤلاء يمكن الإشارة إلى عليّ بن محمّد بن خليل وأبي القاسم زيد بن عليّ الهوسمي (كان حيًّا في 455هـ) اللذَين ألمّا بفقه الزيديّة عند القاضي أبي يوسف القزوينيّ[66]. وثمّة معلوماتٌ أكثر عن الهوسميّ في مصادر الزيديّة، وقد قيل إنه قرأ **شرح التجريد** للمؤيّد بالله عند القاضي يوسف، وأخذ عنه إجازةً[67].

ومن علماء الزيديّة المتأخّرين يمكن الإشارة إلى القاضي زيد بن محمّد الكلاري، من تلامذة عليّ بن محمّد بن خليل الجيلانيّ، والذي دوّن شرحًا على كتاب التحرير لأبي طالب الهارونيّ بعنوان **الجامع في الشرح المشهور باسم شرح القاضي زيد**، وله نسخٌ خطّيّةٌ عدّةٌ[68]، وهو من أهم شروح كتاب **التحرير** لأبي طالب الهارونيّ وأكثرها تفصيلًا[69].

كما دوّن عليّ بن الخليل الجيلانيّ كتابًا باسم **المجموع في شرح فقه المؤيّد بالله**. وبقي مخطوطًا في نسخ عدّة موجودة في بعض المكتبات كمكتبة محمّد بن عبد العظيم الهادي في ضحيان، ومكتبة الجامع الكبير في صنعاء[70].

---

(65) دانش بجوه، ص 185.

(66) الشهاري، ج 2، ص 616.

(67) أورد الشهاري قسمًا من إجازته، في: المرجع نفسه، ج 2، ص 451-452.

(68) للاطلاع على حياته، يُنظر: المرجع نفسه، ج 2، ص 793-794. ومن جملة المخطوطات المتبقية لهذا الكتاب: المخطوطات المفهرسة في مكتبات آل الهاشمي، ومكتبة يحيى بن عليّ الذراحي، ومحمّد بن عبد العظيم الهادي، وعبد الرحمن الشايم، ومجد الدين المؤيّدي، ومحمّد بن الحسن الحوثي، وغيرها من المخطوطات الموجودة في مكتبة الجامع الكبير بصنعاء. للاطلاع على هذه النسخ بشكل مختصر، يُنظر: الوجيه، ج 1، ص 127، 352، 434، 495-498؛ المرجع نفسه، ج 2، ص 79، 105-10، 145، 203، 245؛ الرقيحي والحبشي والأنسي، ج 2، ص 1010-1012.

(69) الشهاري، ج 1، ص 453، 455.

(70) للاطلاع على توصيف مختصر لهذه المخطوطات، يُنظر: الوجيه، ج 1، ص 502؛=

كما ينبغي ألّا ننسى القاضي أبا مضر شريح بن المؤيّد المؤيّدي والذي دوّن شرحًا على كتاب **التحرير**، والذي تتوافر بعض نسخه في الجامع الكبير في صنعاء، وفي المكتبة اليمنيّة[71].

ثانيًا: المجتمع الزيديّ في الرّي

تعدّ مدينة الريّ من أهمّ المراكز العلميّة في نواحي الجبال في القرون الإسلاميّة الأولى، وتتّسم بنسيج ثقافيّ متعدّد الوجوه، كما تمتاز بأهميّة سياسيّة بسبب كونها عاصمة لآل بويه في حقبة تاريخيّة محدّدة.

ووفقًا للمعلومات الموثّقة كليًّا فقد كانت مدينة الريّ من المراكز المهمّة لمسيحيي إيران، وكان يقطنها الأساقفة[72]، وفي أثناء القرون الإسلاميّة الأولى حافظت على مكانتها المذهبيّة بوصفها مركزًا من المراكز المهمّة للزردشتيّين، ولعلّ ما يثبت ذلك بقايا المحارق الزردشتيّة التي ما تزال باقيةً حتّى الآن، إلّا أنّه لسوء الحظّ ضاع التراث المسيحي والزردشتي المكتوب هناك، ولم يتمّ العثور حتّى الآن على أيّ أثر أو بقايا له. أسهمت هجرة علماء الزيديّة إلى الرّيّ عند القرن الثاني في استقرار كثير من الجماعات الزيديّة فيها، ولعلّ ما رفع من مكانة المجتمع الزيديّ هنالك هو وصول آل بويه إلى السلطة، وإقامة الصاحب ابن عبّاد (ت. 385هـ) فيها وانتعاش المدينة في تلك الحقبة، ودعوة علماء المعتزلة المشهورين إلى تلك المدينة[73] كالقاضي عبد الجبّار المعتزليّ (ت. 415هـ).

= الرقيحي والحبشي والأنسي، ج 3، ص 1162-1163. ومن التعليقات القيّمة لعلماء الزيديّة الإيرانيّين على كتاب التحرير للهارونيّ: كتاب **تعليق كتاب التحرير** لمحمّد بن أحمد بن أبي الفوارس، وله نسخة مخطوطة قديمة في مكتبة محمّد بن عبد العظيم الهادي ذات المصادر الفقهيّة الزيديّة المهمّة؛ ينظر: الوجيه، ج 1، ص 496.

(71) الرقيحي والحبشي والأنسي، ج 3، ص 1082-1083.

(72) ينظر: رينولدز، ص 76-106، ولا سيّما الصفحات 81-90؛ وكذلك دراسة: حسين كريمان، ري باستان **(الريّ القديمة)** (طهران: انتشارات انجمن آثار ملى، 1345-1349ش/1970م)، وهي تقرير مفيد عن مدينة الريّ في الحقبة الإسلاميّة.

(73) للاطّلاع على سيرة العلماء والسادات الذين أقاموا في الرّيّ، ينظر: ابن طباطبا، ص 151-167.

والحقّ أنّ قدوم القاضي عبد الجبّار إلى الريّ سنة 360هـ واستقراره فيها حتّى وفاته عام 415هـ[74] دفع علماء الزيديّة من مناطق الجبال وسواها إلى الهجرة إلى الريّ للاستفادة من علمه ودروسه[75].

وقد عرض الحاكم الجشميّ في كتاب **شرح عيون المسائل** فهرسًا كاملًا لهؤلاء العلماء، ومن أشهرهم أبو الفضل عبّاس بن شروين من أهل شيرانا. وقد تناول الحاكم الجشميّ ابن شروين أيضًا، وقال إنه من أهل أستراباد وكان من تلامذة القاضي عبد الجبّار.

وذكر الجشميّ أن ابن شروين تتلمذ على يد القاضي عبد الجبّار في أثناء وجود القاضي في الريّ، ومن ثم عاد إلى مسقط رأسه، وانشغل هناك بالتدريس وكان له كتابٌ باسم: **المدخل إلى مذهب الهادي عليه السلام**، وآخر باسم **ياقوتة الإيمان وواسطة البرهان**، وثمّة مخطوطٌ للكتاب الأخير موجودٌ في مكتبة

---

(74) الجشميّ، ص 366. وللاطّلاع على سيرة القاضي عبد الجبّار، ينظر: عبد الكريم عثمان، **القاضي عبد الجبّار** (بيروت: دار العربية، 1386هـ/ 1967م)؛ Wilferd Madelung, «Abd al-Jabbar,» *Encyclopaedia Iranica*, vol. I, pp. 116-118; Gabriel Said Reynolds, «The Rise and Fall of Qadi Abd al-Jabbar,» *International Journal of Middle East Studies*, vol. 37, no. 1 (2005), pp. 3-18; Gabriel Said Reynolds, *A Muslim Theologian in the Sectarian Milieu Abd al- Jabbar and the Critique of Christian Origins* (Leiden: Brill, 2004), pp. 44-57.

وللبحث في كتاب المغني وأهميته، ينظر: Erwin I. J. Rosenthal, «Abd al-Jabbar on the Imamate,» in: Roger M. Savory & Dionisius A. Agius (eds.), *Logos Islamikos: Studia Islamica in Honorem Georgii Michaelis Wichkens* (Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1984) pp. 207-218.

وتبغي الإشارة إلى أن العلاقات بين الإماميّة والزيديّة أسهمت في حفظ علماء الزيديّة لبعض آثار الإماميّة بسبب تداول رواية تلك الآثار، ومن أمثلة ذلك كتاب أعلام الرواية لصدر الدين عليّ بن ناصر الحسينيّ، وأمالي ظفر بن الداعي بن مهدي الأستراباديّ، وتفسير الفلكيّ للطوسيّ. ينظر: الشهاريّ، ج 1، ص 539.

(75) حسن أنصاري، «دراسة عن مخطوط مجهول الهويّة في موضوع الكلام المعتزليّ: كتاب مبادئ الأدلّة أو كتاب المدخل؟»، في: حسن أنصاري، بررسيهاى تاريخى در حوزه اسلام وتشيع **(دراسات تاريخيّة في حوزة الإسلام والتشيّع) (90 مقالة وملاحظة)** (طهران: مكتبة ومتحف ومركز مستندات مجلس الشورى الإسلاميّ، 1390ش/ 2011م)، ص 301-312.

للاطّلاع على حياة ابن شروين، ينظر: الجشميّ، ص 386؛ ابن أبي الرجال، ج 4، ص 28-29؛ Hasan Ansari & Sabine Schmidtke, «Mu'tazilism in Rayy and Astarabad: Abu Al-Fadl Al-Abbas b. Sharwin (Studies on the Transmission of Knowledge from Iran to Yemen in the 6th/12th And 7th/13th C., II),» *Studia Iranica*, 39 (2010) [vol. 41, no. 1 (2012)], pp. 57-100.

المرتضى بن عبد الله الوزير لكنّ عدد أوراقه المتبقية 14 ورقة فقط[76]. إنّ كتاب **التبيان بشرح ياقوتة الإيمان** للحسن بن محمّد الرصّاص (ت. 584هـ) عبارةٌ عن شرح مع نقل لمتن يقوم على كتاب **ياقوتة الإيمان وواسطة البرهان** لأبي الفضل العبّاس بن شروين، ولعلّ النسخة الموجودة في مكتبة المرتضى بن عبد الله الوزير هي أيضًا نسخةٌ من كتاب **التبيان**. وهناك نسخةٌ قديمةٌ يعود تاريخ كتابتها إلى سنة 499هـ موجودةٌ في صعدة، ويرى حسن أنصاري أنّها قد تكون كتاب **المدخل إلى أصول الدين**.

لقد كان لتلاميذ القاضي عبد الجبّار الزيديّة، ممّن تعلّموا على يديه في الريّ والجبال، علاقةٌ وثيقةٌ بنسخ آثاره، ومن ثمّ انتقلت تلك الآثار إلى اليمن، وأسهمت في حفظ آثار القاضي وبقائها حتّى أيّامنا هذه[77].

ومن الآثار المشهورة لابن شروين كتابٌ مختصرٌ معنونٌ باسم **حقائق الأشياء**، وفيه توضيحٌ لمجموعة من الاصطلاحات الكلاميّة. كما خاض ابن

---

(76) الوجيه، ج 2، ص 397.

(77) للاطّلاع على أهميّة المخطوطات الزيديّة في مكتبات اليمن، ينظر: خليل يحيى نامي، **البعثة المصرية لتصوير المخطوطات العربية في بلاد اليمن** (القاهرة: وزارة المعارف العمومية، 1952م)؛ وأيضًا: أيمن فؤاد سيّد، «مخطوطات اليمن»، **مجلّة معهد المخطوطات العربية**، العدد 73 (ربيع الأول - رمضان 1374هـ - أيار/ مايو - تشرين الثاني/ نوفمبر 1955م)، ص 196، 202-205؛ أيمن فؤاد سيّد، **تاريخ المذاهب الدينيّة في بلاد اليمن حتّى نهاية القرن السادس الهجري** (بيروت: الدار المصرية اللبنانية، 1408هـ/ 1987م)، ص 254-259؛ وأيضًا: سيد، **مصادر تاريخ اليمن**، ص 419-426؛ محمد كاظم رحمتي، «ملاحظات عن المعتزلة المتأخرين؛ ركن الدين محمود الملاحمي وأهميته في تكوين الاعتزال»، في: محمد كاظم رحمتي، **فرقه هاى اسلامى ايران در سده هاى ميانه (الفرق الإسلامية في إيران في القرون الوسطى)** (طهران: منشورات بصيرت، 1387ش/ 2008م)، ص 13-35. وقد ألّف حسن أنصاري مقالات عدّة عن بعض مخطوطات المعتزلة المتبقّية في مكتبات اليمن ولا سيّما المكتبات الخاصة. ومن جملة هذه المؤلّفات كتاب المقالات لأبي علي الجبائي، ومتشابه القرآن لركن الدين أبي طاهر الطريثيثي. للمزيد، ينظر: حسن أنصاري، «ابوعلى الجبائى و كتاب المقالات» («أبو عليّ الجبائيّ وكتاب المقالات»)، **كتاب ماه دين**، العددان 91-92 (1384ش)، ص 4-11؛ حسن أنصاري، «تحفه اى گرانقدر از كاشمر/ ترشيز» («تحفة ثمينة من كاشمر/ ترشيز (تفسير معتزلي يعود إلى أحد التيّارات المعتزليّة في خراسان)»)، **كتاب ماه دين**، العددان 102-103 (1386ش/ 2007م)، ص 49-56.

شروين في الشعر أيضًا، وقد تمت مقارنته بالحسن البصريّ في باب الزهد والعبارات الصوفيّة.

ومن أشهر علماء الزيديّة الذين أقاموا في الريّ في القرن الثالث أبو زيد عيسى بن محمّد بن أحمد العلويّ (ت. 326هـ)، مؤلّف كتاب **الإشهاد**، وسوف نتناوله لاحقًا. كما تحدّث ابن طباطبا عن هجرة أحد أحفاد القاسم بن إبراهيم الرسّيّ، واسمه أبو محمّد عبد الله بن يحيى بن عبد الله بن الحسين بن القاسم الرسّيّ، وقد نسبت إليه نقابة غرباء الريّ كما ذكر أبو العبّاس أحمد بن عليّ مانكديم. وتحدّث ابن طباطبا عن لقائه معه في الريّ سنة 459هـ[78].

ومن العلماء الزيديّين المشهورين ممّن قطنوا في الريّ، وتتوافر عنهم معلوماتٌ أكبر، الموفّق بالله الشجريّ وابنه المرشد بالله. والموفّق بالله الشجريّ أحد مشاهير الزيديّة في القرنين الرابع والخامس، وكان فقيهًا ومتكلّمًا مشهورًا في منطقة الجبال، ولعلّ عمدة معلوماتنا عنه تقتصر على آثاره المتبقّية. يصل نسبه إلى جعفر بن عبد الرحمن الشجريّ بن القاسم بن الحسن بن زيد بن الحسن بن عليّ بن أبي طالب، وقد اشتهر بلقب الشجريّ بسبب إقامته في بلدة الشجرة قرب المدينة. أمّا عن تاريخ ولادته، فليس هناك أيّ إشارات صريحة حول ذلك في المصادر، باستثناء ما أورده أبو القاسم عليّ بن محفوظ البستيّ (ت. 420هـ)، وقد عدّ تاريخ ولادته في النصف الأول للقرن الرابع[79].

تبعًا لذلك فإنّ تاريخ ولادة الشجريّ يمكن أن تكون في حدود 320 إلى 325هـ وقد تحدّث أبو إسماعيل إبراهيم بن الناصر بن طباطبا عن إقامة الشجريّ في جرجان، وأشار إلى أنّه سكن في الريّ بعد ذلك[80]. وبسبب

---

(78) ابن طباطبا، ص 153؛ ابن أبي الرجال، ج 2، ص 292-293؛ المرجع نفسه ج 3، ص 72-73.

(79) إسماعيل بن أحمد البستيّ، المراتب، تحقيق محمّد رضا أنصاري القمّي (قم: الدليل، 1421هـ)، ص 166-167. ويؤكّد هذه الظنون نقل رواية الشجريّ عن إسماعيل بن عبّاس بن مهران الورّاق (ت. 333هـ).

(80) ابن طباطبا، ص 156.

غياب الدلائل والإشارات في المصادر إلى تاريخ هذه الهجرة، فمن المرجّح أن يكون ذلك بعد تنصيب القاضي عبد الجبّار في مقام قاضي قضاة مدينة الريّ. وقد كان الشجريّ في الري آنذاك شأنه كشأن كثير من الزيديّة المعاصرين له في نواحي الجبال، من جملة تلامذة دروس القاضي عبد الجبّار ومجالسه. وقد يكون الشجريّ سافر إلى بغداد، لأنّ أحد مشايخه في علم الحديث كان يقطن فيها، وهو العالم الشافعيّ أبو الحسن عليّ بن أحمد بن الحسن بن محمّد النعيميّ (ت. 423هـ).

أشار أبو القاسم البستيّ إلى تبحّر الشجريّ في الفقه الشافعيّ والحنفيّ، لكنّه لم يذكر أسماء أساتذته في هذا العلم[81]، وأوردت بعض مصادر الزيديّة أن الشجريّ كان من جملة التلامذة المرموقين عند أبي الحسين أحمد بن الحسين الهارونيّ (ت. 411هـ).

ومن شيوخ الشجريّ يمكن الإشارة إلى أبي الحسن، الحسن بن عليّ بن محمّد بن جعفر الوبَريّ، وقد روى الشجريّ الحديث عن طريقه عن أبي بكر بن الجعابيّ.

أما تلامذة الشجريّ فلا تتوافر معلومات كثيرة عنهم، باستثناء ابنه المرشد بالله يحيى بن الحسين الشجريّ والحسن بن عليّ بن إسحاق الفرزاديّ[82]، راوي كتاب الاعتبار وسلوة العارفين.

وأمّا تاريخ وفاة الشجريّ فلم يرد كذلك في المصادر، لكن وفقًا لولادة ابنه المرشد بالله عام 412هـ وتصريحه بالسماع عن والده، فمن المرجّح أن يكون تاريخ وفاة الموفق بالله الشجريّ عام 430هـ.

---

(81) البستيّ، ص 167.

(82) ينتسب الفرزاديّ إلى بلدة فرزاد في أطراف الريّ. وعدّ عباس إقبال، في مجلة يادگار (طهران)، السنة 1 (1323ش)، العدد 2، ص 17، أن فرزاد تتطابق مع فرحزاد الحالية، لأن الإملاء القديم لفرزاد كان فرّه زاد بتشديد الراء. وقد ذكر ابن طباطبا في ابن طباطبا، ص 235-236، أن من بين السادات الساكنين في فرزاد أبو عبد الله يحيى بن الحسن بن المرتضى لدين الله محمّد بن الهادي إلى الحقّ وآخرون.

ترك الشجريّ ثلاثة مؤلّفات وهي: **الإحاطة في علم الكلام**، **ورسالة في أنّ إجماع أهل البيت حجّة**، **والاعتبار وسلوة العارفين**. أما حميد بن أحمد المحلّيّ (ت. 652هـ) فلم يورد أيّ إشارة إلى أسماء هذه الآثار، واكتفى بالحديث عن مؤلّفات حسنة في علم الكلام وموضوعات أخرى[83].

ثالثًا: كتاب الاعتبار وسلوة العارفين للشجريّ، وأهميته

كتاب **الاعتبار وسلوة العارفين** واحد من كتب الشجري القيّمة والمهمّة. أمّا عن أسباب تأليف هذا الكتاب، فيذكر الشجريّ في مقدّمته المختصرة[84]: أنّ الهدف من عمله هو تدوين كتاب مختصر في مواعظ الإمام عليّ وآل بيته

---

(83) المحلّيّ، ج 2، ص 129-130.
كما ذكر المحلّيّ في: حميد بن أحمد المحلّيّ، **محاسن الأزهار في مناقب إمام الأبرار ووالد الأئمة الأطهار الإمام أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب عليه السلام**، تحقيق: الشيخ محمّد باقر المحموديّ (قم: مجمع إحياء الثقافة الإسلامية، 1422هـ)، ص 164، 308، 507، ذكر اسمَي كتابَي **الاعتبار وسلوة العارفين** و**رسالة في أن إجماع أهل البيت حجّة**، وأثنى عليهما. ولكتاب **الإحاطة** مخطوطات في مكتبات اليمن وليدن، ينظر: الوجيه، ج 1، ص 472؛
P. Voorhove, *Handlist of Arabic Manuscripts in the Library of the University of Leiden and other Collections in the Netherland* (The Hague Boston London: Leiden University Press, 1980), p. 395.
تتأتى أهميّة النسخة الموجودة في مكتبة ليدن من قدم تاريخ كتابتها والذي يعود إلى عام 608هـ.
إن النسخة الوحيدة المعروفة عن رسالة في أن إجماع أهل البيت حجّة موجودة في مكتبة يحيى بن عبد الله الرواية (ت. 1414هـ) في مدينة ذمار في اليمن، ينظر: الوجيه، ج 2، ص 524. أما كتاب **الاعتبار وسلوة العارفين** فله مخطوطات عدّة في مكتبات اليمن، ينظر: المرجع نفسه، ج 1، ص 177-178، 222، 302-303، 443، 482؛ المرجع نفسه، ج 2، ص 118، 371، 533-534، وقد طبع متن هذا الكتاب بمساعي عبد السلام بن عباس الوجيه (عمّان، 1421هـ/ 2001م). وإنّ جميع مخطوطات هذا الكتاب هي على أساس النسخة التي سمعها القاضي جعفر بن عبد السلام المسوريّ في أثناء سفره إلى إيران عند محمّد بن الحسين الأدونيّ؛ تلميذ الفرزاديّ، ومن ثمّ نقلها إلى اليمن، ينظر: المحلّي، **محاسن الأزهار**، ص 308؛ عبد السلام بن عباس الوجيه، «مقدمة المحقق»، في: الموفق بالله الحسين بن إسماعيل الشجري، **الاعتبار وسلوة العارفين**، تحقيق عبد السلام بن عباس الوجيه (صنعاء: مؤسسة الإمام زيد بن عليّ الثقافية، 1421هـ/ 2001م)، ص 16-17؛ مجد الدين بن محمّد بن منصور المؤيّدي، **لوامع الأنوار في جوامع العلوم والآثار وتراجم أولي العلم والأنظار**، تحقيق محمّد علي عيسى (صعدة: مركز أهل البيت، 1422هـ/ 2001م)، ج 1، ص 516.
(84) الشجري، ص 39-40.

عليهم السلام، ونقل أحاديثهم. استفاد الشجريّ من مصادر عدّة في تدوين كتابه لعلّ أهمّها كتاب **الزواجر والمواعظ** لأبي أحمد الحسن بن عبد الله بن سعيد العسكري (ت. 382هـ)، والذي كان بحوزة الشجريّ برواية أبي الحسن عليّ بن أحمد بن الحسن النعيميّ (ت. 423هـ).

لقد كان كتاب **الزواجر والمواعظ** أثرًا معروفًا، ويبدو أن متنه كان في متناول بعض المؤلّفين على الأقلّ حتّى القرنين السابع والثامن وربما بعد ذلك، وكانوا ينقلون منه، لكن لم ترد حتّى الآن أيّ نسخة منه في الفهارس[85].

وإذا كان الشجريّ قد خصّص القسم الأعظم من كتابه الزواجر لنقل الأحاديث الموثّقة للإمام علي، وكذلك وصيّته لابنه الحسن المُسندة بسلاسل عدّة من الروايات[86]، فإنّه نقل أيضًا مضامين عن الإمام عليّ من كتاب قلّما عُرِف وهو **نزهة الأبصار ومحاسن الآثار** لأبي الحسن عليّ بن محمّد بن المهديّ الطبريّ، والذي تتوافر مخطوطةٌ منه في مكتبة الفاتيكان (في الرسالة الثانية، المجموعة 1147، النسخ العربيّة)، لكنها نسخةٌ ناقصةٌ.

نقل الشجريّ مضامينه من كتاب المامطيريّ برواية أبي جعفر محمّد بن القاسم الحسنيّ النسّابة، وأبي محمّد عبد الله بن محمّد الرويانيّ برواية عن الطبريّ. وفي بعض الأحيان نقل الشجريّ موضوعاته من كتاب **نزهة الأبصار** من دون وجود إشارة صريحة إلى ذلك، حيث يمكن معرفة تلك المضامين من خلال المقارنة بين مخطوطة كتاب الطبريّ مع متن كتاب **الأعتبار**.

وأورد الشجريّ روايات من كتاب **اللؤلؤيات** تأليف مكحول بن فضل النسفيّ (ت. 318هـ) برواية أبي عليّ بن عبد الرحمن بن محمّد بن فضالة النيسابوري عن أبي بكر أحمد بن محمّد بن إسماعيل البخاريّ عن النسفيّ.

---

(85) في حاشية نسخة من كتاب رسالة إبليس إلى إخوانه المناحيس للحاكم الجشميّ والتي نُسخت في جمادى الآخرة عام 732هـ اقتباس من كتاب **المواعظ والزواجر** لا يمكن أن نعرف بدقة هل هذا الاقتباس تمّ عبر واسطة أم أنّ هناك نسخة من هذا الكتاب في متناول الكاتب؟ ينظر المحسن بن كرامة الجشميّ، **رسالة إبليس إلى إخوانه المناحيس**، تحقيق حسين المدرّسي (بيروت: دار المنتخب العربي، 1415هـ/ 1995م)، ص 50، الحاشية 3.

(86) الشجريّ، ص 559-573.

تنبع الأهميّة الخاصّة لكتاب **الاعتبار وسلوة العارفين** من الاقتباسات الكثيرة والموثّقة لأحاديث أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب كرّم الله وجهه، علاوة على تاريخ تأليفه. وقد نقل الشجريّ[87] نماذج من الأشعار المنسوبة إلى الإمام عليّ تتضمن عبارة «قيمة كلّ امرئ ما يُحسنه»، وذلك رواية عن أبي الحسن يحيى بن طباطبا العلويّ المعمّر (ت. 478هـ).

أمّا أشهر أحاديث الإمام عليّ وخطبه التي نقلها الشجريّ فهي خطبة كُميل[88]، وخطبة همام[89]، ووصية الأمير عليّ برواية عن جابر بن يزيد الجعفيّ[90]. وفي أحد الفصول جمع الشجريّ مواعظ النبيّ صلّى الله عليه وسلم للإمام عليّ كرّم الله وجهه[91].

ومن الخصائص المهمّة لكتاب **الاعتبار** نقله اقتباسات عدّة عن أهمّ أعلام مدرسة الزهد في خراسان من قبيل أحمد بن حرب[92]، ويحيى بن معاذ[93]، وأيضًا شقيق البلخي[94]، وحاتم الأصمّ[95]، والفضيل بن عياض[96]. وقد جمع الشجريّ في فصل بعنوان «فصلٌ عمّا كُتب على شواهد القبور»[97]، عبارات النثر والشعر في هذا الباب. كما نقل نماذج من أشعاره الخاصّة في هذا الكتاب[98].

---

(87) المرجع نفسه، ص 582-583، 603، 612.

(88) المرجع نفسه، ص 147-149.

(89) المرجع نفسه، ص 553-555.

(90) المرجع نفسه، ص 325-326.

(91) المرجع نفسه، ص 283-288.

(92) المرجع نفسه، ص 348-349.

(93) المرجع نفسه، ص 381، 393، 420، 424، 438، 478.

(94) المرجع نفسه، ص 423-543.

(95) المرجع نفسه، ص 424، 464، 543.

(96) المرجع نفسه، ص 430-431، 523.

(97) المرجع نفسه، ص 373-380.

(98) المرجع نفسه، ص 59، 74، 93، 207، 220، 254، 392. وعلاوة على تصحيح كتاب **الاعتبار وسلوة العارفين** قام عبدالسلام بن عباس الوجيه بجمع سير رجال سلسلة إسناد كتاب الاعتبار في كتاب مستقلّ في: عبدالسلام بن عباس الوجيه، معجم رجال الاعتبار وسلوة العارفين (صنعاء/ عمّان: مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية، 1421هـ/ 2001م).

إنّ تدوين آثار في تهذيب النفس مع ميول صوفيّة سنّةٌ قديمةٌ لدى الزيديّة، ولعلّ أقدم رسالة باقية في هذا الباب عبارةٌ عن أثر باسم **سياسة النفس** للقاسم بن إبراهيم الرسّيّ، وقد نقل المحلّيّ القسم الأعظم من هذه الرسالة[99].

لهذه الرؤية سوابق قديمة، ولا سيّما إذا تأمّلنا في التوجّه الزهديّ عند السادات العلويّة، لكن ارتباط هؤلاء الزيديّة بالمدارس الصوفيّة في إيران كان له تأثيرٌ خاصٌّ في تقوية ذلك؛ فزيديّة اليمن المتأثّرون بكتاب **إحياء علوم الدين** للغزالي اعتنقوا أفكاره، وقد أشار أبو طالب الهارونيّ إلى سنّة الزهد في عائلة القاسم بن إبراهيم الرسّيّ وقال: «فأمّا الزهد والورع فممّا لا يحتاج إلى وصفه به [...] لأن الزهد أمرٌ شاملٌ لبيت القاسم بن إبراهيم».

منذ القرن السادس فما تلاه، ومع شيوع آثار الغزاليّ في اليمن، بات تيار الزهد الزيديّ متأثّرًا بسنّة التصوّف السنّيّة على نحوٍ خاص. ومن المؤلّفات المهمّة في هذه المرحلة كتاب **تصفية القلوب عن دَرَن الأوزار والذنوب** من تأليف يحيى بن حمزة (ت. 749هـ)، وكذلك كتاب **كنز الإرشاد، ونبذة في علم الطريقة** لعزّ الدين بن الحسن (ت. 900هـ)[100].

ومن الشخصيّات الزيديّة المرموقة ابن الموفّق بالله، المرشد بالله يحيى بن الحسين الشجريّ، العالم والمحدّث والنسّابة، ولم تُورد المصادر أيّ إشارة عن مكان ولادته واكتفت بذكر تاريخ ذلك في سنة 412هـ[101]. ولعلّ أقدم إشارة إلى الشجريّ عبارةٌ عن أخبار مختصرة أوردها الأزوارقانيّ في كتابه الفخريّ

---

(99) المحلّي، **الحدائق الورديّة**، ج 2، ص 20-24، وللاطّلاع على الميول الصوفيّة لزيديّي إيران واليمن، ينظر: حسن أنصاري، «كتابهاى صوفيانه زيديان ايران و يمن» («الكتب الصوفيّة الزيديّة الإيرانيّة واليمنيّة»)، مجلّة **آينه ميراث** (مرآة التراث)، السنة 4، العدد 3 (شتاء 1380ش/2001م)، ص 24-29.

(100) لمعرفة المزيد عن تحوّلات المجتمع الزيديّ في هذه المراحل، ينظر: عبد الله الحبشيّ، **الصوفيّة والفقهاء في اليمن** (صنعاء: مكتبة الجيل الجديد، 1396هـ/1976م)؛ وأيضًا Wilferd Madelung, «Zaydī Attitudes to Sufism,» in F. de Jong & B. Radtke (eds.), *Islamic Mysticism Contested: Thirteen Centuries of Controversies and Polemics* (Leiden: Brill, 1999), pp.124-144.

(101) للاطّلاع على سيرة الموفّق بالله الجرجاني الشجريّ وابنه المؤيد بالله، ينظر: المؤيديّ، **التحف شرح الزلف**، ص 222-223.

في أنساب الطالبيين حيث يقول: «فمن عقب الدلسيّ أبو الحسين الملقب بالمرشد بالله المعروف بـ «كيا» يحيى بن الموفق بالله أبي عبد الله الحسين الجرجانيّ المقيم بالريّ، الفقيه العفيف ابن أبي حرب إسماعيل الخوارزمي ابن أبي القاسم، العالم بشالوس، ابن أبي محمّد الحسن بن جعفر الدلسيّ. وكان عالمًا فاضلًا شاعرًا عظيم الشأن، بويع له بالديلم سنة ست وأربعين وأربعمئة، وهو أحد الأئمّة الزيديّة، ومن نبلاء أهل البيت، المجود في عدّة من العلوم الأصول والفروع والحديث والشعر، وكان من معاصِري المرتضى المطهّر النقيب بالريّ»[152].

بدأ الشجريّ مشوار تعلّمه على يد أبيه الموفّق بالله الحسين بن إسماعيل الشجريّ الذي كان من علماء الزيديّة المشهورين، ومن ثمّ سافر إلى حواضر العلم المهمّة في العالم الإسلاميّ ليلتقي بشيوخها ويسمع عنهم؛ ففي قزوين، سمع الحديث عن أبي يعلى الخليل بن عبد الله بن أحمد القزوينيّ مؤلّف كتاب الإرشاد، وعن أبي نصرّ بن أحمد بن فرحان الشافعيّ. وفي أصفهان، سمع الحديث أيضًا عن مشايخها الكبار، من مثل أبي بكر محمّد بن عبد الله بن أحمد بن ريذة، الذي كان راويًا لآثار سليمان بن أحمد بن أيوب الطبرانيّ، وكذلك سمع من أبي طاهر محمّد بن أحمد بن محمّد الحسنابادي المشهور بمكشوف الرأس، شيخ الصوفيّة وراوي آثار محمّد بن عبد الله بن جعفر بن حيّان، كما سمع عن رجال آخرين. وفي بغداد سمع الشجريّ عن مشايخ من قبيل أبي محمّد الحسن بن محمّد بن عمر الحسينيّ الزيديّ؛ شقيق أبي طاهر إبراهيم بن محمّد بن عمر الحسينيّ الزيديّ، وكذلك عن القاضي أبي الطيب الطاهر بن عبد الله الطبري؛ كبير الشافعيّة في بغداد. وفي الكوفة، روى الحديث أيضًا عن مشايخ الزيديّة من قبيل أبي عبد الله محمّد بن عليّ بن الحسن الحسنيّ، البطحاني.

إن المصادر فقيرةٌ في الإشارات إلى وقائع حياة الشجريّ، فلم يرد فيها سوى أنّه أقام في الريّ، واشتهر بلقب المفتي والعالم وكبير الزيديّة. وقد أشار

(152) الأزوارقاني، ص 150.

إسماعيل بن الحسين المروزيّ الأزوارقانيّ في عرضه المختصر لحياة الشجري إلى شاعريّة الشجريّ.

ثار الشجريّ في حدود عام 446هـ لكن يبدو أنّه فشل في الحفاظ على إمارته[103]، وتوفّي في 15 ربيع الثاني عام 477هـ.

ومن تلامذة الشجريّ أبو الحسن عليّ بن الحسين بن محمّد سياه سريجان مؤلّف كتاب **المحيط بالإمامة**، وأيضًا إسماعيل بن عليّ الفرزاديّ، وأبو سعد المظفر بن عبد الرحيم بن عليّ الحمدونيّ، وأبو العبّاس أحمد بن الحسن بن القاسم بن بابا الآذونيّ، وقد كان يسكن هؤلاء التلاميذ في الريّ[104].

أدّى تلامذة المرشد بالله دورًا مهمًّا في حركة المجتمع الزيديّ في الريّ، وقد التقى القاضي جعفر المسوريّ مع بعضهم في أثناء سفره لإيران[105]. كما ذُكر بعض تلامذة المؤيد بالله، مثل سليمان بن جاوك، راوي أمالي المؤيّد بالله، حيث قام بعد ذلك أحد علماء الزيديّة في الريّ واسمه عليّ بن الحسين بن مردك برواية أمالي المؤيّد بالله للحسن بن عليّ بن أبي طالب الفرزادي المشهور باسم خاموش، وكان ذلك في الجامع العتيق في الريّ في شهر ذي القعدة سنة 496هـ. كان الفرزاديّ حيًّا في عام 515هـ وقد روى عنه القاضي أحمد بن أبي الحسن الكنّي سنة 515هـ[106].

(103) المرجع نفسه، ص 150.

(104) المنصور بالله عبد الله بن حمزة، الشافي (صنعاء: مكتبة اليمن الكبرى؛ بيروت: مؤسسة الأعلميّ للمطبوعات، 1406هـ/ 1986م)، ج 1، ص 59. ومثلما أورد اسم الشجريّ من مؤلفي كتب الرجال من أهل السنّة ابنُ حجر العسقلاني (ت. 852هـ)، في: أحمد بن عليّ بن حجر العسقلانيّ، **لسان الميزان**، تحقيق عبد الفتاح أبو غدّة (بيروت: مكتبة المطبوعات الإسلامية، 1423هـ/2002م)، ج 8، ص 427–430.

(105) الشهاريّ، ج 1، ص 104-105، 580. كما أنّ عبد الوهاب بن علاء السمّان سمع أيضًا في تلك السنة أمالي المؤيد بالله عن عليّ بن الحسين بن محمّد بن الحسين بن مردك في الجامع العتيق في الريّ، وكان ذلك في ذي القعدة سنة 496هـ. كما ذكر القاضي أحمد بن الحسن الكنّيّ أنه قرأ أمالي الهارونيّ عند السمّان في مدرسة شجاع الدين في شوال سنة 540هـ.

(106) ابن أبي الرجال، ج 2، ص 77–78؛ الشهاريّ، ج 1، ص 317–319. وفي مطلع البدور ورد لقبه مُصحّفًا باسم خاموسة، لكن قيل إنّ هذا الاسم يُطلق على الشخص الذي يطيل السكوت.

للشجري ثلاثة كتب معروفةٌ، فقد ألّف كتابًا في سيرة الإمام الزيديّ الإيرانيّ أبي الحسين أحمد بن الحسين الهارونيّ (ت. 411هـ) باسم **سيرة الإمام المؤيّد بالله أحمد بن الحسين الهارونيّ**. واستفاد علماء الزيديّة من كتاب السيرة في شرح أحوال الهارونيّ، وقد نشر صالح عبد الله أحمد القربان (صنعاء، 1424هـ) النصّ الكامل لهذا الكتاب[107]، وذلك على أساس النسخة التي جمعها العالم اليمنيّ المشهور أحمد بن سعد الدين المِسوَريّ[108]. وللشجريّ كتابان في الحديث باسم **الأمالي الإثنينيّة والخميسيّة**.

الأمالي الإثنينيّة في فضائل آل البيت عليهم السلام، وسبب شهرته بهذا الاسم هو إملاء تلك الأحاديث في يوم الإثنين، وقد ألّف الشجريّ هذا الكتاب في عشرة أبواب، الخمسة الأولى منها في ذكر الأحاديث المرتبطة بنسب النبيّ وولادته ومرحلة رضاعته، وبعثته وزواجه صلّى الله عليه وسلّم، أما السادس فيتناول أحاديث فضائل السيّدة فاطمة الزهراء ابنة النبيّ صلّى الله عليه وسلّم. وفي الفصول التالية يورد أحاديث عن نساء النبيّ وفضائل الإمام عليّ والحسين (ع)، وفي النهاية يعرض الأحاديث التي تدور حول فضائل زيد بن عليّ وأخباره.

أما **الأمالي الخميسيّة**، فموضوعها مكارم الأخلاق ومجموعةٌ من الأحاديث التي أمليت في يوم الخميس.[109] وقد رُوي هذا الكتاب بين زيديّة

---

(107) ينظر: الشجريّ.

(108) توجد مخطوطات عدّة لهذا الكتاب في مكتبات اليمن، ينظر: الوجيه، **مصادر التراث**، ج 1، ص 182، 408، 409، 543؛ المرجع نفسه، ج 2، ص 128، 141، 148، 397، وذلك ضمن مجموعة من رسائل الزيديّة في مكتبة آية الله المرعشيّ (المجموعة رقم 3817، الرسالة الرابعة، الأوراق 308 ب - 317ب)، ينظر: السيّد أحمد الحسينيّ الأشكوري، **فهرست نسخه هاي خطي كتابخانه عمومي آيت الله مرعشي نجفي در قم (فهرس مخطوطات المكتبة العامّة لآية الله العظمى المرعشيّ في قم)** (قم، 1395/ 1354ش)، ج 10، ص 195-196.

(109) نشرت دار عالم الكتب في بيروت، 1403هـ طبعة هذا الكتاب، لكنّها ليست جيدةً، والكتاب في حاجة إلى تصحيح وتحقيق عميق، وعدّ صارم الدين بن الوزير، في: صارم الدين إبراهيم بن محمّد الوزير، **الفلك الدوّار في علوم الحديث والفقه والآثار**، حقّقه وعلّق عليه محمّد يحيى سالم عزّان (صعدة: مكتبة التراث الإسلاميّ؛ صنعاء: دار التراث اليمنيّ، 1415هـ/ 1994م)، ص 65، عدّ كتابي **الأمالي** هذين، علاوة على **أمالي** أبي الحسين الهارونيّ وأبي طالب الهارونيّ، من كتب الأمالي =

اليمن برواية القاضي جعفر بن أحمد بن عبد السلام المسوريّ (ت. 573هـ)، الذي سمع آثارًا عدّة في الرّي عند أحمد بن عليّ الكنيّ، ورواها بين زيديّة اليمن[110].

لقد دوّن علماء الزيديّة مؤلّفات عدّة بهدف بيان مشروعيّة حركتهم، ولعلّ قسمًا من هذه المؤلّفات كان إجابةً عن أسئلة المجتمع الزيديّ، وبعضها الآخر أخذ منحىً أكثر شموليّة، وخاطب المجتمعات غير الزيديّة.

ثمة مؤلّفات دوّنت في باب السيرة والسلوك العمليّ لأئمّة الزيديّة المشروعين، وتنضوي تحت ما يُسمّى أدب السيرة في الزيديّة، وتركّز أساسًا على المجتمع الزيديّ، أمّا **الأمالي الإثنينيّة** للمرشد بالله فيمكن عدّها مؤلّفًا من الدرجة الثانية.

إنّ النسب العلويّ والمكانة المرموقة للسادات وفرقهم المذهبيّة المتعدّدة، هي أهمّ الجوانب التي أكّدها علماء الزيديّة، وقد خصّص الشجريّ القسم الأوّل من كتابه لذكر فضائل النبيّ صلّى الله عليه وسلّم وبعض أخباره. ونقل المرشد بالله معظم موضوعات كتابه في هذا القسم من أماليه من كتاب **المعجم الكبير** لأبي القاسم سليمان بن أحمد بن أحمد بن أيوب الطبرانيّ (ت. 360هـ)، حيث إنّ المرشد بالله نقل كتبه في أصفهان عن تلميذ الطبرانيّ وراويه المشهور أبي بكر محمّد بن عبد الله بن أحمد بن ريذة. كما أنّ المرشد بالله نقل قسمًا من أخبار تاريخه عن كتاب **نسب قريش** لأبي عبد الله الزبير بن بكّار.

=المتداولة بين الزيديّة، والشاهد على ذلك هو وجود مخطوطات كثيرة عنها في مكتبات اليمن. ينظر الوجيه، مصادر التراث، ج 1، ص 171، 463، 537، 566؛ المرجع نفسه، ج 2، ص 531-532.

(110) ابن حمزة، ج 1، ص 59. وأشار أبو الحسن عليّ بن زيد البيهقيّ (ت. 565هـ) في: ظهير الدين علي بن زيد البيهقيّ، لباب الأنساب والألقاب والأعقاب، تحقيق سيّد مهدي رجائي (قم: مكتبة آية الله المرعشيّ العامّة، 1410هـ)، ج 1، ص 163، إلى أنّ للشجريّ كتابًا في علم النسب، كما أشار أبو إسماعيل إبراهيم بن الناصر بن طباطبا، تلميذ ابن الشجريّ، في منتقلة **الطالبيّة** إلى هذا الكتاب «وأنّه استفاد منه في تأليف كتابه، وقد كان لديه نسخة منه». ينظر ابن طباطبا، ص 74، 76، 114، 138، 155، 242، 259. أمّا عليّ بن عبيد الله بن بابويه الرازيّ، كما ورد في ابن النديم، ص 201، فذكر هذا الكتاب بعنوان أنساب آل أبي طالب.

وقد تحدّث الشجريّ مطوّلًا عن الفواطم اللواتي كُنَّ في سلالة النبي صلى الله عليه وسلم، وذلك نقلًا عن أبي الحسن محمّد بن الحسين بن عليّ الصفّار عن أبي المفضل محمّد بن عبد الله بن محمّد الشيبانيّ عن قول لأبي عبد الله جعفر بن محمّد المشهور بابن قيراط[111].

وقد أورد الشجريّ في الأبواب السبعة الأولى من كتابه **الأمالي الإثنينيّة** كلامًا مفصّلًا عن أخبار النبيّ وأحاديثه ونسائه وأبنائه وأقربائه عليه وعليهم الصلاة والسلام.

أما الباب الثامن، فعبارةٌ عن أخبار عن فضائل الإمام عليّ (ع)، حيث نقل الشجريّ، كما في بقية أجزاء الكتاب، أخبارًا وأحاديث كثيرةً من كتاب **المعجم الكبير** للطبرانيّ، والحق أنّنا لن نجانب الصواب إذا قلنا إنّ **الأمالي الإثنينيّة** عبارة عن فوائد مأخوذة من كتاب **المعجم** للطبرانيّ مضافًا إليها موضوعاتٌ من مصادر أخرى.

تتّسم هذه الأمالي بالحضور الكبير لمشايخ الكوفة الإماميّة والزيديّة، وقد نقل الشجريّ روايات بواسطة عالمين شريفين لعلّهما من زيديّة الكوفة، وهما أبو طاهر الحسن وأبو محمّد إبراهيم، ابنا أبي الحسين محمّد بن عمر بن يحيى بن الحسين الحسينيّ، وذلك عن أبي المفضل (ورد أبو الفضل في النصّ خطأً) محمّد بن عبد الله الشيبانيّ[112].

وفي النقل الأخير سمع الشيبانيّ روايته عن أبي القاسم جعفر بن محمّد العلويّ الموسويّ وذلك في بيته في مكّة، والذي نقل هو أيضًا الخبر برواية عبيد الله بن أحمد بن نُهَيْك بطريقه عن جابر بن يزيد الجعفيّ.

أما موضوع الباب التاسع، فهو حديث بيان وصيّة الإمام عليّ (ع) لأبنائه على فراش الموت[113] وذكر بعض الأخبار في فضائل الحسنين.

---

(111) المرشد بالله يحيى بن الحسين الشجري، الأمالي الإثنينية، تحقيق عبد الله بن حمود العزّي (صنعاء: مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية، 1429هـ/ 2008م)، ص 98-104.

(112) المرجع نفسه، ص 472، 475.

(113) الشجري، **الأمالي الإثنينية**، ص 475-476.

أمّا الموضوعات الواردة في الباب العاشر للكتاب، فتتحدّث عن أخبار الإمام زيد بن عليّ، وهي تتسم بأهميّة خاصّة لدى المحقّقين في باب الزيديّة. ولعلّ أوّل خبر منقول في فضائل زيد بن عليّ رواه الشجريّ عن العالم والمحدّث الكوفيّ الزيديّ المشهور أبي عبد الله العلويّ بسند زيديّ، ويتضمّن تاريخ ولادة زيد في سنة 75هـ، وشهادته في 122هـ. إنّ هذه الأخبار وسواها في هذه المجموعة ينبغي أخذها من كتاب أبي جعفر محمّد بن عمّار العطّار، والذي كان معروفًا بجمع أخبار العلويّين في عصره. أما نهاية قسم أخبار زيد بن علي، فهو كتاب تسمية من قُتِل مع زيد بن عليّ لأبي مخنف لوط بن يحيى الأزدي[114].

رابعًا: المدارس الفقهيّة لزيديّة طبرستان

إلى جانب المدرستين الفقهيّتين للقاسم بن إبراهيم الرسّيّ والهادي إلى الحقّ يحيى بن الحسين، اللتين تعرفان بين جمهور الزيديّة باسمي القاسميّة والهادويّة، هنالك مدرسةٌ فقهيّةٌ أخرى شائعةٌ بين زيديّة الخزر. تقوم هذه المدرسة الفقهيّة على آراء الحسن بن عليّ بن عمر بن عليّ بن الحسين بن عليّ بن أبي طالب المشهور بالناصر الأطروش، وتعرف في المذهب الزيديّ باسم الناصريّة.

إنّ الأطروش الذي تتلمذ في الكوفة على يد العالم الزيديّ المشهور أبي جعفر محمّد بن المنصور المراديّ، تأثّر في بعض آرائه الفقهيّة بالمدرسة الفقهيّة الإماميّة وبزيديّة الكوفة، ولذا فإنّ بعض أحكامه الفقهيّة تختلف عن الأحكام الفقهيّة للقاسم بن إبراهيم والهادي؛ إمامَي المدرستين الزيديّتين القاسميّة والهادويّة، ولعلّ الأثر الوحيد المتبقّي عن الناصر الأطروش هو كتابٌ كلاميٌّ باسم البساط، ويبدو أنّ أتباع مدرسته الفقهيّة قد دوّنوا آراءه، واستفادوا من كتاباته[115].

---

(114) المرجع نفسه، ص 654-676.

(115) ينظر: المحلّي، **الحدائق الوردية**، ج 2، ص 58. وقد نشر عبد الكريم أحمد الجدبان متن =

إنّ أهمّ كتاب دوّن في بيان الآراء الفقهيّة للناصر الأطروش هو كتاب **الإبانة** وشرحها من تأليف أبي جعفر محمّد بن يعقوب الهوسمي، والذي شاع شرحه والتعليق عليه بين علماء الزيديّة من أتباع الناصر الأطروش[116].

إن المعلومات المتوافرة عن الهوسميّ ليست كثيرةً، لكن الشيء الوحيد الذي أكدته المصادر الزيديّة هو أهميّته في تدوين فقه الناصر الأطروش[117]. وقد كان الهوسميّ معاصرًا لأبي طالب الهارونيّ، وكان يتعهّد أمور القضاء المحليّة آنذاك، وقد وردت إشارةٌ في حاشية «مشيختان زيديّتان» عن وجود قبره في هوسم (رودسر) في القرن السابع[118].

وعلاوةً على شروحه الثلاثة على كتاب **الإبانة**، فله كتبٌ أخرى أيضًا باسم: **الإفادة في فقه الأئمّة السادة**[119]، **والإحاطة بمذهب السادة**[120]، **والكافي**

---

* كتاب **البساط** على أساس عدد من النسخ اليمنيّة للكتاب، لكن تبعًا للاقتباسات الواردة في الآثار الزيديّة الأخرى من كتاب **البساط** فإنّ هنالك تحريرًا أكثر كمالًا لهذا الكتاب، وهو موجود بين زيديّة إيران لكنّه لم ينتقل إلى اليمن. للاطّلاع على التحرير الكامل لكتاب **البساط**، ينظر: محمّد كاظم رحمتي، «روابط زيديه وامامیه با تكيه بر كتاب المحيط باصول الامامة» («العلاقات الزيديّة والإماميّة استنادًا على كتاب المحيط بأصول الإمامة»)، في: محمّد كاظم رحمتي، **كتاب جشن نامه دكتر محسن جهانگيرى (كتاب احتفاليّة محسن جهانجيري)**، باهتمام محمّد رئيس زادة وفاطمة مينايي وسيّد أحمد الهاشميّ (طهران: منشورات هرمس، 1386ش)، ص 269-270، التعليق 26.

(116) أشار المحلّيّ إلى أهميّة كتاب **الإبانة** بقوله: «وكتاب الإبانة في فقهه مشروح بأربعة كتب مجلّدة كبار للشيخ العالم أبي جعفر محمّد بن يعقوب الهوسميّ رضي الله عنه»، ينظر: المحلّيّ، **الحدائق الورديّة**، ج 2، ص 58. وللاطّلاع على قائمة من هؤلاء العلماء، ينظر: ابن أبي الرجال، ج 1، ص 298، 594؛ المرجع نفسه، ج 2، ص 225-226، 407-409؛ المرجع نفسه، ج 3، ص 73-74، 214-218، 231؛ المرجع نفسه، ج 4، ص 119.

(117) دانش پجوه، ص 173؛ أحمد بن عبد الله الجنداري، **نبذة في رجال شرح الأزهار المسمى بالمنتزع المختار من الغيث المدرار** [1923]، ج 1، ص 99. وذكر الشهاريّ في تناوله سيرة الهوسميّ أنّ الهوسميّ أخذ فقه الأطروش عن علي بن الحسن الأخرس الإيوازي، والذي كان تلميذًا أيضًا لأحمد بن البيروسيّ الرويانيّ. وقام الرويانيّ أيضًا بتعلّم فقه الأطروش عند تلميذ الأطروش عبد الرحمن بن حسن الإيوازيّ الرويانيّ، ينظر: الشهاري، ج 2، ص 1111-1114.

(118) دانش پجوه، ص 186.

(119) الوجيه، **مصادر التراث**، ج 1، ص 497.

(120) المرجع نفسه.

في **شرح الوافي**، لكنها بقيت مخطوطة[121]. وكما أشرنا سابقًا، فإنّ الهوسمي نفسه دوّن شروحًا على كتاب **الإبانة** ما زالت موجودة في مخطوطات عدة في مكتبات اليمن[122].

ومن علماء الزيديّة ممن دوّنوا شرحًا على كتاب **الإبانة** عليّ أو أبو عليّ بن آموج الجيلانيّ الذي ألّف كتابًا باسم **تعليق الإفادة**[123]، كما أنّه قرأ كتاب **الإبانة** برواية يعقوب بن محمّد بن يعقوب الهوسميّ برواية عن والده أبي جعفر الهوسميّ[124].

وتواصلت سنّة تدوين الحواشي والتعليقات على كتاب **الإبانة** بين أتباع المدرسة الفقهيّة الناصريّة[125]. كما أنّ أهمّ راوٍ لكتاب **الإبانة** وزوائده بين

---

(121) توجد نسخة من المجلّدين الثالث والرابع لكتاب **الكافي شرح الوافي** في مكتبة الجامع الكبير في صنعاء، ينظر: الرقيحي والحبشي والأنسي، ج 3، ص 1140

(122) الوجيه، **مصادر التراث**، ج 1، ص 299، 497؛ المرجع نفسه، ج 2، ص 39، 108؛ الرقيحي والحبشي والأنسي، ج 3، ص 1081-1082؛ وفي المكتبة المركزية لجامعة طهران مخطوطة برقم 6623، تحدّث عنها محمّد تقيّ دانش بجوه، في: دانش بجوه، ص 179-188. ولهذا الكتاب مخطوطة أخرى في مكتبة المجلس، مجموعة الإمام الخوليّ، رقم 235، وفيها شروح. وقد أخطأ عبد الحسين الحائريّ في: **فهرست نسخه هاى خطى كتابخانه مجلس شوراى اسلامى (فهرس مكتبة مجلس الشورى)**، ج 7، ص 384-388 حين ذهب إلى أنّ هذا الكتاب هو كتاب **الناصريات** للمنصور بدر الدين. وقد أصاب دانش بجوه، في: دانش بجوه، ص 188، حينما عدّ من كتاب **الإبانة** للهوسمي، ونفى أن تكون شروح الكتاب للهوسميّ. ولعلّ هذه الحواشي، كما ذهب مادلونغ، قائمة على كتاب **زوائد الإبانة** لشمس الدين محمّد بن صالح الجيلانيّ، حيث ورد ذكر حياته في منابع عدة في حدود عام 700هـ، ينظر: ابن أبي الرجال، ج 4، ص 318؛ بجوه، ص 173، 182، 184.

(123) ابن أبي الرجال، ج 3، ص 179-180.

(124) الشهاريّ، **طبقات الزيدية الكبرى**، ج 3، ص 1250-1251.

(125) المرجع نفسه، ج 1، ص 210-211. ويتحدّث الشهاريّ عن فقيه باسم أحمد بن المنصور بن أحمد اللاهيجيّ (ت. 770هـ تقريبًا)، وقال إنه قرأ كتاب **الإبانة** وزوائده عند القاضي يحيى بن لقمان السريحيّ، كما قرأ بعض إشكالات الكتاب وإبهاماته عند الفقيه الناصريّ شرف الدين الحسن بن محمّد بن صالح، وابنه يحيى بن الحسن، كما سمع أحمد ابن مير الجيلانيّ كتاب **الإبانة** على نسخة اللاهيجيّ. ينظر: المرجع نفسه، ج 1، ص 213-214. للاطلاع على قائمة فقهاء الزيديّة أتباع الأطروش، ينظر: دانش بجوه، ص 172-174، 185-187. وقد أشار شتروتمان خطأً في **دائرة المعارف الإسلاميّة** إلى أنّ كتاب **الإبانة** للناصر الأطروش في ضمن كتاب **شرح الإبانة على مذهب الناصر** للهوسميّ، وقد ورد ذكر كتاب ضمن الكتب الفقهيّة في مكتبة الجامع الكبير في صنعاء باسم

زيديّة طَبرستان هو ابن الهوسمي نفسه، وهو يعقوب بن محمّد بن يعقوب الهوسمي[126].

ومن المعلومات الأخرى المتوافرة عن الديلميّ أنّ له تلميذًا باسم أبي ثابت جوريجير الديلميّ، والد العالم الناصريّ شهر دبير[127].

ومن الآثار المهمّة الأخرى التي تعكس السنّة الفقهيّة للمدرسة الناصريّة في طَبرستان، والذي يعدّ من آخر الآثار المستقلّة في الفقه الناصريّ، كتاب **المغني في رؤوس مسائل الخلاف بين الإمام الناصر للحقّ عليه السلام وسائر فقهاء أهل البيت**، للمؤلّف عليّ بن بيرمرد الديلميّ، ولهذا الكتاب مخطوطٌ كاملٌ موجودٌ في مكتبة الفاتيكان، كما توجد نسخةٌ خطيّةٌ ناقصةٌ له في إحدى مكتبات اليمن[128]. وقد عرض حسن أنصاريّ تعليقًا قصيرًا في موقع الكتّاب عن هذا الكتاب بعنوان: «ملاحظةٌ قصيرةٌ عن كتاب قديم من شمال إيران حول فقه ناصر الأطروش»، وهذه الملاحظة مفيدةٌ ومهمّةٌ.

وكما أشار الأنصاريّ، فليس هناك معلوماتٌ وافيةٌ عن حياة عليّ بن بيرمرد الديلميّ وعصره، لكن الديلميّ نفسه أورد عبارةً في قسم من كتابه يمكن أن تُضيء زمن حياته، فقد أشار الديلميّ إلى عالم زيديّ معاصر له، وفيه يقول: «سألتُ الإمام الهادي الشهيد رحمة الله عليه» (148ب)، وقد رأى فيه أنصاريّ بأنّه حقّا الإمام الزيديّ، الهادي الحقينيّ الصغير، من السادات الحسينيّة ومن

= **أسرار الزيادات ولباب المقالات لقمع الجهالات**، من تأليف أبي مضر شريح بن المؤيّد المراديّ الشريحيّ، ويبدو من الاقتباسات المأخوذة منه في: الرقيحي والحبشي والأنسي، ج 2، ص 899-900، أنّ المؤلّف يراعي آراء الناصر الأطروش، وربما يكون هذا الكتاب أثرًا فقهيًا في المدرسة الناصريّة، لكن الأمر في حاجة إلى بحث المخطوطات.

(126) الشهاريّ، ج 1، ص 252، 262، 393، 490؛ المرجع نفسه، ج 2، ص 828-829، 877، وقد ورد ذكر محمّد بن صالح الجيلانيّ (كان حيًا في القرن السابع الهجري) على أنّه أهمّ شارح لكتاب **الإبانة** وأشهر من علّق عليه، ينظر: الشهاريّ، ج 2، ص 986-987؛ حسن أنصاري، «چند نكته درباره ابانه چاپ مجلس (1)» («ملاحظات عدة عن كتاب الإبانة طبعة المجلس (1)»)، موقع الكتّاب، في: http://ansari.kateban.com/post/1755

(127) ابن أبي الرجال، ج 4، ص 119.

(128) الفاتيكان، المخطوطات العربيّة، رقم 1036.

أحفاد عبد الله بن عليّ بن الحسين زين العابدين بن الحسين بن عليّ بن أبي طالب.

قُتل الديلميّ في شهر رجب سنة 490هـ على يد الباطنية[129]، ولهذا فمن الطبيعي أن يكون كتابه قد دوّن بعد تاريخ 490هـ وفي أغلب الظنّ وكما ذكر أنصاريّ، كان أيضًا من تلامذة الهادي الحقيني[130].

الملاحظة الأخرى التي ينبغي الإشارة إليها في مسألة مصادر الفقه الناصريّ تتعلّق بمؤلّفات العلماء من أتباع أفكار القاسم بن إبراهيم والهادي إلى الحقّ. فعلى سبيل المثال دوّن العالم الزيديّ المشهور أبو القاسم إسماعيل بن أحمد البستيّ (ت. 420هـ) كتابًا باسم الباهر في مذهب الناصر، ويوجد جزء منه في **مخطوطة موجودة في مكتبة آل هاشمي بعنوان مسألة للناصر الأطروش في الفرق بين المعصية الكبيرة والصغيرة، مع الإشارة إلى النقل عن كتاب الباهر**[131].

وللبستيّ كتابٌ آخر بعنوان **الموجز في فقه الناصر**، ويبدو أنّ هناك نسخة منه لدى حُمَيد بن أحمد المحلّي، وقد ذكره في كتاب أخبار الأئمة الزيدية. وقد ورد في حاشية «مشيختان زيديّتان» أنّ عليّ بن بيرمرد الديلميّ دُفن في لاهيجان على طريق خمير كلاية[132].

---

(129) الشهاريّ، ج 2، ص 716.

(130) أورد أنصاري أنّ عليّ بن بيرمرد أشار أيضًا إلى واحد من شيوخه: «وسمعت عن علي القاضي رحمه الله» (151 أ).

(131) الوجيه، **مصادر التراث**، ج 1، ص 394. وللاطلاع على أبي القاسم البستي، ينظر: حسن أنصاري، «ابو القاسم بستي و كتاب المراتب» («أبو القاسم البستيّ وكتاب المراتب»)، كتاب ماه دين، السنة 4، العددان 2-3 (1379ش)، ص 3-9؛ وأيضًا: حسن أنصاري، «ابو القاسم بستي و كتابي منسوب به ابن بطريق» («أبو القاسم البستيّ والكتاب المنسوب إلى ابن البطريق»)، كتاب ماه دين (1380-1381ش)، ص 68؛ وكذلك: Wilferd Madelung, «Bosti, Abu'l-Qasem», *Encyclopaedia Iranica*, vol. 4, p. 389.

في المصادر المتأخّرة عمومًا هنالك تداخل بين أبي القاسم البستي وأبي القاسم الهوسميّ الذي اشتهر بالأستاذ، وإلى هذا الخطأ أشار مادلونغ في دائرة المعارف إيرانيكا. كما نبّه ابن أبي الرجال على خطأ انتساب كتاب جامع الزيادات إليه، وأنّ مؤلف هذا الكتاب هو ابن تال، ينظر: ابن أبي الرجال، ج 1، ص 542-543.

(132) دانش بجوه، ص 185.

خامسًا: زيديّة خراسان

إنّ المراكز الأصليّة لزيديّة إيران تقع غالبًا في شمال إيران وتحديدًا في مدينة الريّ وأطرافها، لكنّ هجرة بعض السادات الزيديّة إلى مدن خراسان أدّت إلى تشكّل مجتمعات زيديّة جديدة في تلك المدن الخراسانيّة[133]. والحقّ أنّ أهمّ المدن الخراسانيّة التي ضمّت عددًا من علماء الزيديّة هي مدينة بيهق وبعض قراها، من مثل جشم وبَرَوقَن. ولعلّ معلوماتنا في هذا الباب ستقتصر على سرد سيرة عدد من علماء الزيديّة ممّن كانوا من أهالي تلك المناطق، لكنّ الكلام القاطع واليقينيّ الذي يمكن ذكره في هذا الباب يتعلّق بوجود مجموعة زيديّة في جشم.

إنّ أهمّ شخصيّة زيديّة كانت تسكن في بلدة جشم هي العالم الزيديّ المشهور أبو سعد محسن بن محمّد بن كرامة الجشميّ البيهقيّ، المشهور بالحاكم الجشميّ[134]. والحقّ أنّ أقدم مصدر تناول سيرة حياة الجشميّ هو **تاريخ بيهق** لظهير الدين عليّ بن زيد البيهقيّ المتوفّى سنة 565هـ[135]. وفي إشارة مختصرة إلى حياة الحاكم الجشمي، كتب البيهقي:

«كان مولده ومنشؤه في قصبة جشم، وله مصنّفاتٌ كثيرةٌ في الأصول والفقه من مثل: عيون المسائل وشرح عيون المسائل، وتحكيم العقول في تصحيح الأصول وغير ذلك. وألّف الجشميّ التفسير اللطيف في عشرين

---

(133) كان بعض علماء خراسان متأثّرين بالزيديّة، ولعلّ أحد هؤلاء هو المحدّث الحنفيّ عبيد الله بن عبد الله الحسكانيّ، حيث كانت الآثار الإماميّة والزيديّة موجودة في روايته بشكل متّصل مع مؤلّفيها. لمعرفة المزيد عن سيرته وأعماله، ينظر: محمّد كاظم رحمتي، «حاكم حسكاني و تفاسير كهن اماميه» («الحاكم الحسكانيّ وتفاسير الإماميّة القديمة»)، كتاب ماه دين، العدد 63-64 (1381ش/ 2002م)، ص 85-88.

(134) للاطّلاع باختصار على سيرة الحاكم الجشميّ وآثاره، ينظر: مسعود جلالي مقدم، «ابن كرامة»، في: **دائرة المعارف الإسلاميّة الكبرى**، إشراف كاظم موسويّ البجنوردي (طهران: مركز دائرة المعارف الإسلاميّة الكبرى، 1373ش/ 1994م)، ج 4، ص 515-518، وفيها تناول بعض الأخطاء الشائعة عن الحاكم الجشميّ من قبيل أنّه نقل الحديث عن أبي عبد الرحمن السُّلميّ (ت. 412هـ).

(135) ظهير الدين علي بن زيد البيهقيّ، تاريخ بيهق، تحقيق سيّد كليم الله الحسينيّ (حيدرآباد: دائرة المعارف العثمانيّة، 1388هـ/ 1968م)، ص 367-369.

مجلّدًا [...] وقد تفقّه في مجلس القاضي أبي محمّد الناصحيّ، واختلف مع مير أبي الفضل الميكاليّ. وروى أحاديث عن الإمام أبي عبد الرحمن النيليّ، والإمام أبي الحسين عبد الغفار بن محمّد الفارسيّ». وقد نقل البيهقيّ أشعارًا في مدح الحاكم الجشميّ.

ولد الجشميّ في بلدة جشم[136] في رمضان سنة 413هـ، ويصل نسبه إلى محمّد بن الحنفيّة، ومن المحتمل أن والده كان أيضًا من علماء الزيديّة، وقد أمضى الجشميّ سنوات تحصيله العلميّ الأولى في جشم عند أبيه أو بعض أقربائه. والحقّ أن شهرة نيسابور وأهميّتها العلميّة آنذاك لكونها مركزًا من المراكز العلميّة المهمّة في العالم الإسلاميّ جعلت الحاكم الجشميّ يسافر إليها لطلب العلم، حيث انضمّ إلى حلقة دروس أبي حامد أحمد بن محمّد بن إسحاق النجّار النيسابوري (ت. 433هـ)، والذي كان من علماء الحنفيّة والمعتزلة المرموقين ومن تلامذة القاضي عبد الجبّار، واستطاع الحاكم الجشميّ أن يغتنم هذه الفرصة ليُلِمّ بعلوم الكلام وأصول الفقه على يد هذا العالم[137]. كما أنّ النجاريّ من أهمّ

---

(136) إنّ عدم معرفة علماء الزيديّة اليمنيّين بالمدن الإيرانيّة أدى إلى جعل البعض ينسب العالم الجشميّ إلى قبيلة في خراسان وليس إلى بلدة جشم المشهورة في مدينة بيهق الخراسانيّة. ووفقًا للبيهقيّ في: البيهقيّ، **تاريخ بيهق**، ص 64، فإنّ جشم بكسر الجيم وضمّ الشين بالفارسيّة، وضمّ الجيم وفتح الشين بالعربيّة، اسم قرية في بيهق. للاطّلاع على سيرة بعض علماء جشم المرموقين، ينظر: المرجع نفسه، ص 302، 349، 364، 411، 421. وقد أورد العلامة الحلّيّ في: الحسن بن يوسف بن المطهر الحلّي، **إيضاح الاشتباه في أسماء الرواة**، تحقيق محمّد الحسون (قم: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرّسين، 1411هـ)، ص 258، معلومات عن الحاكم الجشميّ المشهور بابن كرامة، وقال إنّه وجد بخطّ صفيّ الدين محمّد بن معد الموسويّ أنّ ابن كرامة هو مؤلّف كتاب **جلاء الأبصار في متون الأخبار**، ورسالة **إبليس إلى المجبرة**. وقد علّق العلامة الحلّيّ على هذا الكتاب بأنّه قد رأى بنفسه رسالة إبليس، وفي هذا المتن ورد لقب «المغربيّ» للحاكم الجشميّ تصحيفًا لكلمة «المعتزليّ». للاطّلاع على المزيد عن الحاكم الجشميّ في مصادر الزيديّة، ينظر: ابن أبي الرجال، ج 4، ص 403-404؛ الشهاريّ، ج 2، ص 891-895.

(137) الجشميّ، «الطبقتان الحادية عشرة والثانية عشرة»، ص 367، 389-390. وكما أنّ الحاكم الجشميّ اضطرّ بعد ذلك إلى ترك المدينة بسبب سيطرة الحنفيّة والشافعيّة والكرّاميّة، فإنّ النجاريّ واجه أيضًا المشاكل نفسها. كما كان العالم المعتزليّ المشهور أبو رشيد النيسابوريّ يعيش في تلك الأونة، وقد اضطرّ هو أيضًا إلى ترك المدينة والهجرة إلى الريّ. ينظر: المرجع نفسه، 382.

شيوخ الجشميّ في علم الحديث، ولعلّ معظم روايات الجشميّ مستمدّةٌ منه[138].

أكمل الحاكم الجشميّ تعليمه في نيسابور عند علماء آخرين من مثل أبي الحسن عليّ بن عبدالله النيسابوريّ (ت. 457هـ)، وقد انضمّ إلى حلقة درسه بعد وفاة النجاريّ. وأبو الحسن النيسابوريّ من العلماء البيهقيّين الذين تلقّوا علومهم على يد العالم الزيديّ المشهور أبي طالب يحيى بن الحسين الهارونيّ (ت. 424هـ). وفي تلك الأثناء كان الجشميّ يتلقّى العلوم على يد عالم آخر هو الفقيه الحنفيّ المشهور وقاضي القضاة في نيسابور أبي محمّد عبدالله بن الحسين الناصحيّ (ت. 447هـ). وقد أحاط الجشميّ على يديه بالآثار الحنفيّة المشهورة من قبيل: **الأصل** لمحمّد بن الحسن الشيبانيّ، **والجامع والزيادات**، وموضوعات أخرى في علم الحساب. كما سمع الحاكم الجشميّ الحديث عن بعض علماء الزيديّة كأبي القاسم محمّد بن أحمد بن المهدي الحسنيّ، وأبي البركات هبة الله بن محمّد الحسنيّ[139]. ووفقًا لجميع المصادر التي تناولت سيرة الحاكم الجشمي، فإنه كان بداية حنفيًا ثم اعتنق الزيديّة، ولعلّ تتلمذه على يد علماء الحنفيّة في نيسابور يؤكّد ميوله الحنفية. إنّ التأثير الحقيقيّ للحاكم الجشميّ يكمن في نقل تراث المدرسة الكلاميّة للقاضي عبدالجبّار المعتزليّ (ت. 415هـ)، وقد امتدح الحاكم الجشميّ القاضي في كتابه **شرح عيون المسائل** بشكل مطوّل[140]. واشتهرت المدرسة الكلاميّة التي

---

(138) ذكر الحاكم الجشميّ هذا الأستاذ في كتابه شرح عيون المسائل الذي بقي مخطوطًا، وقال عنه أنّه أول شيوخه من أهل العدل (المعتزلة)، وأشار إلى تتلمذه على يده. ووفقًا للجشميّ فإنّ النجاريّ كان من تلامذة القاضي عبدالجبّار المعتزليّ (ت. 415هـ)، ولعلّه قد تعلّم على يديه في الريّ حيث كان يقيم القاضي. وأشار الحاكم الجشميّ إلى تبحّر النجاريّ في كلام المعتزلة والفقه الحنفيّ، ورواية الحديث والتفسير، ينظر: عدنان زرزور، **الحاكم الجشميّ ومنهجه في تفسير القرآن** (بيروت: مؤسّسة الرسالة، 1391هـ/1971م)، ص 76-77.

(139) للاطّلاع على بقية شيوخ الجشميّ، ينظر: المرجع نفسه، ص 79. وأهمّ مصدر عن مشايخ الحاكم في الحديث: أمالي الحاكم الجشميّ جلاء الأبصار في متون الأخبار.

(140) الجشميّ، «الطبقتان الحادية عشرة والثانية عشرة»، ص 365-371.

يمثّلها القاضي عبد الجبّار باسم «البهشميّة»، وكان الجشميّ شديد التعصّب للنظام الكلاميّ الذي يمثّله القاضي عبد الجبّار.

في أيّام حياة الجشميّ وجّه أبو الحسين محمّد بن عليّ بن الطيب البصريّ (ت. 436هـ) انتقادات لاذعةً للنظام الكلاميّ في المدرسة «البهشميّة»، الأمر الذي جعل الحاكم الجشميّ يهاجم أبا الحسين البصريّ بشدّة ويتّهمه بالخلط بين الفلسفة والكلام، وراح يفنّد تلك الانتقادات التي وجّهها البصريّ لتعاليم الشيوخ البهشميّة[141]، ولعلّ هذا يؤكّد ما ذهب إليه زرزور من أنّ أهميّة الحاكم الجشميّ وآثاره تكمن في ارتباطه بالمدرسة الكلاميّة للقاضي عبد الجبّار. لقد عمل الجشميّ في آثاره على تلخيص آراء القاضي عبد الجبّار وإبراز أفكاره بكلّ عناية ودقّة، ولعلّ هذا السبب الذي جعله محطّ اهتمام زيديّة اليمن[142].

ألّف الحاكم الجشميّ آثارًا كثيرةً في مختلف ميادين العلوم لكنّ معظمها لا يزال مخطوطًا، كما صنّف كتابًا كبيرًا في تفسير القرآن باسم التهذيب في التفسير، ما تزال مخطوطته القديمة موجودةً. وتكمن أهميّة هذا التفسير في الاقتباسات الكثيرة من تفاسير المعتزلة التي كانت موجودةً في أيّام الجشميّ لكنها ضاعت في تلك الأيّام[143].

كما دوّن الحاكم كتابًا مختصرًا باسم تنبيه الغافلين عن فضائل الطالبيّين،

---

(141) المرجع نفسه، ص 387.

(142) ألّف المهدي لدين الله أحمد بن يحيى كتابه القلائد على أساس شرح عيون المسائل. ينظر: زرزور، ص 454.

(143) للاطّلاع على بعض مخطوطات هذا الكتاب، ينظر: محمّد عليّ حائري، فهرست نسخه هاى عكسى كتابخانه عمومى حضرت آية الله العظمى مرعشى نجفى (فهرست المخطوطات المصوّرة في مكتبة المرعشيّ النجفيّ) (قم: مكتبة المرعشي النجفي، 1411هـ)، ج 1، ص 43-45، 554-555؛ ومن جملة هذه التفاسير: تفسير أبي عليّ الجبائيّ، وتفسير أبي القاسم البلخيّ، وتفسير أبي مسلم الأصفهانيّ، وتفسير أبي بكر الأصمّ. للمزيد يراجع: زرزور، ص 161-166. وللاطّلاع على منهج تفسير الجشميّ راجع الفصل الثالث والرابع من كتاب زرزور سالف الذكر بعنوان: «منهج الحاكم في تفسير القرآن»، و«طريقة الحاكم في تفسيره وآراؤه في علوم القرآن». وعن مقولة تأثّر الزمخشريّ بتفسير التهذيب للحاكم وصل زرزور، واستنادًا إلى الشواهد، إلى نتيجة مفادها أنّ هذا التأثير كان في النهاية في حدّ معرفة الزمخشريّ لتفسير الحاكم، ينظر: المرجع نفسه، ص 455-462.

وفيه جمع الآيات التي نزلت في حقّ الإمام علي (ع) وأهل البيت وفسّرها باختصار بعد أن قام بترتيبها[144]. والسبب وراء تأليف الجشميّ لهذا الكتاب هو تلك النظرات الحادّة لجماعة الكرّاميّة تجاه أهل البيت، والتي أثارت ردودًا لدى بعض علماء الحنفيّة في نيسابور، من جملة هؤلاء الحاكم الحسكانيّ الذي عمل على تأليف كتب عدّة جمع فيها الآيات النازلة في حقّ أهل البيت، من مثل كتابه **شواهد التنزيل**.

إنّ معظم مؤلّفات الحاكم الجشميّ هي في حوزة علم الكلام، وقد أثّرت لاحقًا تأثيرًا مهمًّا في تحوّل كلام الزيديّة، وذلك حينما انتقلت إلى اليمن.

لقد ألّف الجشميّ كتابًا مختصرًا باسم **عيون المسائل**، وتحدّث فيه عن المسائل الكلاميّة باختصار. وثمّة مخطوطٌ لهذا الكتاب بعنوان: **العيون في الرد على أهل البدع**، وهو موجودٌ في مكتبة آمبروزيانا في مدينة ميلان، وقد تحدّث الحاكم الجشميّ في هذا الكتاب عن آراء الفرق والمذاهب الإسلاميّة وأفكارها باختصار، وذلك في عشرة أقسام يتضمّن كلٌّ منها فصولًا عدّة[145]، وقام لاحقًا بتفصيل هذا الكتاب بعنوان **شرح عيون المسائل**. إنّ كتاب **شرح عيون المسائل** من أشهر كتب الحاكم الجشميّ، وقد دوّنه في سبعة فصول، بحث في الفصل الأوّل الفرق الخارجة عن دائرة الإسلام، وفي الفصل الثاني تناول الفرق الإسلاميّة (أهل القبلة)، وأما الفصل الثالث فهو عبارةٌ عن تقرير مفصّل عن المعتزلة وسيرة علماء المعتزلة حتى أيّام الحاكم الجشميّ نفسه، وقد انتشر هذا الجزء من كتابه. وأمّا الفصول الأربعة الأخيرة من الكتاب فخصّصها للحديث

---

(144) اقتبس الجشميّ في أثناء تأليف كتاب تنبيه الغافلين من كتب عدة وهي: **الأمالي** لأبي طالب الهارونيّ، ينظر: المحسن بن كرامة الجشمي، تنبيه الغافلين عن **فضائل الطالبيين**، تحقيق إبراهيم يحيى الدرسيّ (صعدة: مركز أهل البيت عليهم السلام للدراسات الإسلاميّة، 1421هـ/ 2000م)، ص 36، 39، 53، **والأمالي** للناصر الأطروش، ينظر: المرجع نفسه، ص 56-58، 82، 85، وكتاب **نزهة الأبصار** لأبي الحسن عليّ بن المهدي الطبريّ، ينظر: المرجع نفسه، ص 113-115، وربما كان اقتباسه بالوساطة. قد تدفعنا كثرة الاقتباس من أمالي أبي طالب الهارونيّ إلى التفكير بأنّ كتاب **تنبيه الغافلين** للجشمي هو مقتطفات من أمالي الهارونيّ.

(145) يوجد تصوير لمخطوطة مكتبة آمروزيانا في مكتبة آية الله المرعشيّ في مدينة قم، ينظر: حائريّ، ج 1، ص 402-403.

عن هذه المسائل الكلاميّة بالترتيب وهي: التوحيد، والعدل، والجبر، والنبوّة، وأدلّة الشرع.

أمّا أشهر كتاب للحاكم الجشميّ في موضوع الحديث فهو كتاب **جلاء الأبصار في متون الأخبار**، والذي هو عبارةٌ عن أمالٍ من أحاديث الحاكم الجشميّ في المسجد الجامع في جشم، وقد عرض الحاكم كثيرًا من المسائل الأدبيّة والتاريخيّة في أثناء بيانه لتلك الأحاديث[146]. وفي هذا الكتاب عمد الحاكم الجشميّ إلى تناول أحاديث الجبريّة ونقدها، وكذلك بيان المعنى الصحيح للأحاديث من وجهة نظر المعتزلة. ولعلّ الحاكم الجشميّ قد تأثّر في تدوين كتابه **الأمالي** بأمالي القاضي عبد الجبّار المشهور باسم **نظام الفوائد وتقريب المراد للرائد**، وذلك لأنّ الحاكم قلّده في كثير من فصول كتابه. وللحاكم مؤلّفاتٌ في مجال التاريخ من جملة ذلك كتابه المطعّم بالأشعار والمعروف باسم **السفينة**[147].

أما أثره المختصر **رسالة إبليس إلى إخوانه المجبرة** (ويسمى أيضًا **رسالة إبليس إلى إخوانه المناحبس** أو **رسالة الشيخ أبي مرّة**)، فهو أحد مؤلّفات الحاكم البارزة، وفيه تناول القضايا الكلاميّة للفِرَق المختلفة بلغة هزليّة، والحقّ أن هذه الرسالة لا نظير لها في تاريخ الفكر الإسلاميّ. ومن آثاره الكلاميّة الأخرى كتاب **التأثير والمؤثّر**، وكتاب **تحكيم العقول في تصحيح الأصول**، ومخطوطاتهما موجودةٌ. ولعلّ الثاني قد نُشر وهو من الآثار الزيديّة الإيرانيّة

(146) للاطّلاع على كتاب **جلاء الأبصار**، يظر: محمّد كاظم رحمتي، «معرفی جلاء الأبصار في متون الأخبار (متنى حديثى از ميراث معتزله)» («التعريف بكتاب جلاء الأبصار في متون الأخبار، (متن جديد من تراث المعتزلة»)، مجلة علوم الحديث، السنة 6، العدد 3 (خريف 1380ش/2001م)، ص 103-136. دوّنت أمالي **جلاء الأبصار** في ستين مجلسًا، وقد بدأ الحاكم أول مجلس في المسجد الجامع في قصبة جشم في 13 رمضان 478هـ وأتمّ آخر مجلس بعد عودته من الحج عام 481هـ.

(147) للمزيد عن كتاب **السفينة** للحاكم، يظر: حسن أنصاري، «زيديه وصنايع مكتوب امامیه» («الحاكم الجشمي وكتاب السفينة الجامعة»)، كتاب ماه دين، العددان 91-92 (1384ش)، ص 91-94. وللاطلاع على مجمل آثار الحاكم الجشمي، يظر: زرزور، ص 93-115. كما سمع القاضي جعفر بن أحمد بن عبد السلام آثار الحاكم الجشمي عند أبي جعفر الديلمي عن ابن الحاكم، وتلقّى إجازة بروايتها.

القليلة المتاحة في حوزة علم أصول الفقه. شاعت آثار الحاكم الجشميّ بسرعة بين زيديّة خراسان ونالت نصيبًا من المراجعة والتدريس، وهنا لا بُدّ من الإشارة إلى الدور المهمّ الذي أدّاه تلميذه أبو الحسن زيد بن الحسن البيهقيّ البروقنيّ (ت. 545هـ) في نشر آثار الحاكم الجشميّ.

تتلمذ أبو الحسن البروقنيّ على يد تلامذة الحاكم الجشميّ ومن أهمّهم: أبو الحسن عليّ بن محمّد بن جعفر الحسنيّ؛ نقيب أستراباد، وعليّ بن محمّد بن الحسين بن سريجان مؤلّف كتاب **المحيط بأصول الإمامة**[148].

وفي أثناء سفر البيهقيّ إلى اليمن سنة 540هـ، نزل في الريّ عند أحمد بن أبي الحسن الكنّيّ، وتلقّى منه إجازة في رواية بعض آثار الزيديّة، وبعد رواج مذهب المُطَرَّفيّة هاجر ابن الوهّاس إلى اليمن بدعوة من شريف مكّة[149]، وحمل معه إلى اليمن قسمًا كبيرًا من تراث زيديّة إيران، ولا سيّما آثار الحاكم الجشميّ، وفي صعدة راح يدرّسها إلى جوار قبر الهادي إلى الحقّ[150].

وأمّا في مدينة نيسابور فالمعلومات قليلةٌ أيضًا عن وجود جماعة الزيديّة، على الرغم من أنّ ثمة احتمالات كبيرة تدلّ على وجود سادات كانوا يقيمون في تلك المدينة. ولعلّ أحد تلامذة الحاكم الجشميّ ممّن كان يقطن في نيسابور هو بدر الدين الحسن بن عليّ الحسينيّ الجُوَينيّ (كان حيًّا سنة 598هـ)، وقد تمّت

---

(148) ذكر ابن أبي الرجال أبا عبد الله الحسين بن محمّد شاه سريجان، وقال إنه كان من عيون أصحاب المؤيد بالله، ولعلّه جدّ مؤلّف كتاب **المحيط**. ينظر: ابن أبي الرجال، ج 2، ص 214-215.

(149) للاطّلاع على سيرة ابن الوهّاس، ينظر: المرجع نفسه، ج 3، ص 293-299؛ الشهاريّ، ج 2، ص 774-776.

(150) العلاقات الثقافية بين زيديّ الجبال وطبرستان مع اليمن، والرحلات المتداولة بين زيديّي إيران واليمن من القرن الثالث إلى السابع كانت أمرًا عاديًا؛ ففي القرن السادس سافر أبو الغمر عبد الله بن عليّ العنسيّ من زيديّة اليمن إلى إيران، والتقى في لاهيجان العالم الزيديّ أبا الحسين زيد بن عليّ الهوسميّ، وفي سنة 500هـ تلقى إجازة رواية كتاب التجريد بقلم الهوسميّ نفسه وفي بيته. كما نال من الهوسميّ إجازة برواية آثار الهادي والأخوين الهارونيّين. ينظر: الشهاريّ، ج 2، ص 616-618، وللاطّلاع على العلاقات الثقافية بين زيديّة إيران واليمن، ينظر: حسن أنصاريّ، «مجموعه طاووس يمانى نماد حضور ايران در يمن» (مجموعة طاووس اليماني: رمزية حضور إيران في اليمن»، كتاب ماه دين، العددان 51-52 (1380ش)، ص 18-31.

الإشارة إلى علاقته بالحاكم الجشميّ في أثناء تناول سيرته، وهنالك معلوماتٌ عن روايته بعض متون الحديث من جملة ذلك بعض آثار الزيدية كأمالي أحمد بن عيسى بن زيد[151]. وقد وردت معلوماتٌ أكثر عن الجُوَينيّ في سيرة ابن أخيه يحيى بن إسماعيل الحسينيّ العلويّ النيسابوريّ الجُوَينيّ[152].

سمع يحيى بن إسماعيل عند الجُوَينيّ كثيرًا من كتب الزيدية من جملة ذلك آثار الحاكم الجشميّ من قبيل: **جلاء الأبصار وتنبيه الغافلين**، والسفينة. وقد كان له مدرسة في نيسابور في مكان مشهور اسمه شاذياخ، وفيها سمع منه مجموعةٌ من زيديّة إيران واليمن بعض الآثار، من جملة ذلك **نهج البلاغة** وذلك في عامَي 598 و600هـ. ومن تلاميذ يحيى بن إسماعيل: معين الدين أحمد بن زيد الحاجّي[153]، وعمرو بن جميل النهديّ، وأحمد بن أحمد بن الحسن البيهقيّ البروقنيّ[154].

---

(151) نسبه الكامل هو الحسن بن عليّ بن أحمد بن محمّد بن يحيى بن محمّد بن أحمد بن محمّد بن أحمد بن عبد الله بن الحسن الأفطس بن الحسين بن عليّ زين العابدين بن الحسين بن عليّ بن أبي طالب الحسينيّ الهاشميّ العلويّ المعروف بالجُوَينيّ. للاطّلاع على سيرته المختصرة، ينظر: ابن أبي الرجال، ج 2، ص 65؛ الشهاريّ، ج 1، ص 309-310.

(152) أورد الشهاريّ نسبه الكامل: يحيى بن إسماعيل بن عليّ بن أحمد ابن محمّد بن يحيى بن محمّد بن أحمد بن محمّد بن أحمد بن محمّد بن عبد الله بن الحسن بن الحسن بن عمر الأشرف بن عليّ بن الحسين بن عليّ بن أبي طالب الحسينيّ العلويّ النيسابوريّ. ينظر: الشهاريّ، ج 3، ص 1209؛ وكذلك: ابن أبي الرجال، ج 3، ص 380. يقال إن يحيى بن إسماعيل جوينيّ، وقد أوصل دعوة المنصور بالله إلى علاء الدين ملك خوارزمشاه. وقرأ عمر بن جميل كتب **جلاء الأبصار في تأويل الأخبار** للحاكم الجشميّ، **وأمالي السيّد الناطق بالحق**، **والصحيفة السجادية**، **ونهج البلاغة**، **وأمالي السمّان**، وذلك عن يحيى بن إسماعيل في مدرسته، وحاز إجازة بروايتها. للاطّلاع على جزء من هذه الإجازة، ينظر: ابن أبي الرجال، ج 3، ص 380-382.

(153) للاطّلاع على سيرة الحاجي، ينظر: ابن أبي الرجال، ج 1، ص 299-300.

(154) المرجع نفسه، ج 2، ص 143-144، وقد ورد اسم هذا الفقيه على هذا النحو: فريد الدين الحسن بن المهدي الفريومدي (في المتن القريومدي وهو خطأ) البيهقي الزيدي. وفريومد كانت من توابع بيهق، ينظر: البيهقيّ، **تاريخ بيهق**، ص 65، حيث كان يقيم هناك مجموعة من سادات نيسابور، ينظر: المرجع نفسه، ص 94-113. وقد أقام الحاكم الحسكاني مدة هناك أيضًا، المرجع نفسه، ص 323؛ ابن أبي الرجال، ج 2، ص 296، ونقل عن شعلة أن هناك اسمًا آخر لزيد بن أحمد البيهقي هو أحمد بن أحمد البروقني، وقد قدم إلى حوث في عام 610هـ. وواضح أن هذه الأسماء تدلّ على =

ولعلّ العالم الزيديّ، المرتضى بن سراهنك بن محمّد بن يحيى بن عليّ بن شراهنك بن حمزة بن الحسن بن عليّ المرعشيّ بن عبد الله بن محمّد بن الحسن بن الحسين الأصغر بن عليّ زين العابدين بن الحسين بن عليّ بن أبي طالب الحسنيّ العلويّ المرعشيّ، سمع في نيسابور كتابَ **أعلام الرواية على نهج البلاغة** من معين الدين أحمد بن زيد عن صدر الدين علي بن الناصر الحسينيّ السرخسيّ[155]، وكتاب **نهج البلاغة** عن طريق الحاجّي عن يحيى بن إسماعيل الجُوَينيّ.

هاجر المرتضى بن سراهنك إلى اليمن، وهناك تزوّج ابنة المنصور بالله عبد الله بن حمزة. وفي اليمن سمع منه العالم اليمنيّ المشهور حميد بن أحمد المحليّ كتابَي **أعلام الرواية** و**نهج البلاغة**، وكان ذلك في كحلان سنة 638هـ. كما أنّ أحمد بن محمّد الأكوع المشهور بـ «شعلة» (ت. 640هـ تقريبًا) قرأ عن ابن سراهنك كتاب **أنساب الطالبيّة**، وحصل على إجازة رواية كل ما سمعه[156]. وفي تلك الأثناء هاجر فقيهٌ زيديٌّ باسم تاج الدين أحمد بن أحمد إلى اليمن،

= شخص واحد مع الأخذ في الحسبان تاريخ ورود هذا البيهقي إلى اليمن. وتعدُّد اسمه في المصادر الزيديّة هو بسبب الأسماء المتفاوتة للبيهقي نفسه.

وقد عرض ابن أبي الرجال سيرة هذا الفقيه تحت اسم أحمد بن أحمد بن الحسن البيهقي السروقي، ينظر: ابن أبي الرجال، ج 1، ص 245)، وللاطّلاع على سيرة عمرو بن جميل النهدي، ينظر: المرجع نفسه، ج 3، ص 379-382؛ الشهاري، ج 2، ص 840-842.

(155) للاطّلاع على سيرة صدر الدين علي بن الناصر الحسينيّ مؤلّف كتاب **أعلام نهج البلاغة**، ينظر: حسن أنصاري، «أخبار الدولة السلجوقيّة»، **المعارف**، الدورة 17، العدد 1 (1379ش/ 2000م)، ص 157-172؛ حسن أنصاري، «فخر رازى و مكاتبه او با يكى از حكماى معاصر خود» («الفخر الرازي ومراسلاته مع أحد حكماء عصره»)، **المعارف**، الدورة 18، العدد 3 (1380ش/ 2001م)، ص 10-26؛ محمّد كاظم رحمتي، «صدر الدين علي بن ناصر حسينى ونكاتى تازه درباره او» («صدر الدين علي بن ناصر الحسينيّ، وملاحظات جديدة عنه»)، في: **كتاب تكريم الأستاذ العطارديّ** (طهران: مكتبة ومتحف ومركز مستندات مجلس الشورى الإسلامي، 1385ش)، ج 2، ص 681-701.

(156) للاطّلاع على سيرة المرتضى بن سراهنك، ينظر: ابن المؤيد بالله الشهاريّ، ج 2، ص 1116-1117. وللاطّلاع على حياة شعلة، ينظر: ابن أبي الرجال، ج 1، ص 454-455. يوجد مخطوط قديم لكتاب **نهج البلاغة** مؤرّخ بسنة 635هـ ومخطوط لكتاب **أعلام نهج البلاغة** كتب في سنة 622هـ بيد رجل اسمه المنصور بن مسعود بن عبّاس بن أبي عمر، وذلك في مكتبة عبد الرحمن الشايم في هجرة فللة، ينظر: الوجيه، **مصادر التراث**، ج 2، ص 70-71، 82.

كما ورد أن اسمه أحمد بن الحسن، وزيد بن أحمد البيهقيّ البروقنيّ، وقد كان من تلامذة يحيى بن إسماعيل.

وفي رمضان سنة 600هـ، وفي مكان مشهور باسم شاذياخ نيسابور، حيث تقع مدرسة يحيى بن إسماعيل، سمع من أستاذه **نهج البلاغة** و**السفينة** للحاكم الجشميّ، و**الصحاح الستة**، وآثارًا أخرى، كما سمع كتاب **الإفادة في تاريخ الأئمّة السادة** لأبي طالب الهارونيّ، من العالم الزيديّ شعيب بن داسيون، وفي اليمن روى كتاب **الإفادة** من طريقه[157].

وبعد هذا التاريخ تغيب الأخبار الخاصّة عن جماعة الزيديّة في خراسان بعد أن باتت في معرض حملات الغُز، ومن بعدهم المغول.

سادسًا: العلاقات الثقافية بين الزيديّة والإماميّة والإسماعيليّة

دفعت الأوضاع السياسيّة المستقرّة للزيديّين في شمال إيران، ومجاورتهم لجماعات قويّة كالإماميّة والإسماعيليّة إلى نوع من التواصل والعلاقات بين هذه التيّارات الثلاثة، على الرغم من أنّ كيفية تعامل الزيديّة مع هذين التيّارين متفاوتةٌ؛ ففي وقت كانت المنازعات بين الإماميّة والزيديّة تأخذ منحى كلاميًا كانت العلاقات الزيديّة - الإسماعيليّة تسير في اتجاه الخصومة والقتال، فقد قُتِل عددٌ من أئمّة الزيديّة وقادتها على يد فدائيّة الإسماعيليّة، لكنّ هذا لا يعني غياب كتب الجدل بينهما. وفي هذا القسم سنحاول بدايةً أن نبحث علاقات الزيديّة بالإماميّة، ومن ثمّ بالإسماعيليّة، وذلك استنادًا إلى علاقات هذه التيّارات مع زيديّة إيران.

منذ أواخر القرن الثاني، مع ازدياد وضوح الفوارق بين الفرق الإماميّة، بدأ

(157) ذكر المرتضى بن سراهنك المرعشيّ أنّ البيهقيّ كان أيضًا من تلامذة صدر الدين علي بن الناصر الحسينيّ، وأنّ تاريخ وصوله إلى اليمن كان في سنة 610هـ في عهد المنصور بالله. وقال إنّ البيهقيّ خرج من العراق إلى حوث. ينظر: الشهاريّ، ج 1، ص 104. وفي مطلع مخطوطة تنبيه الغافلين للحاكم الجشميّ التي طبعت في اليمن، ص 26-27، ورد اسم البيهقيّ الذي روى كتاب التنبيه برواية أستاذه يحيى بن إسماعيل عن الجُوَينيّ عن الحاكم.

الزيديّة في تدوين عقائدهم تدريجيًا، وابتعد علماء زيديّة العراق، ولا سيّما في الكوفة، عن أسلافهم، متأثّرين بالمدرسة الكلاميّة المعتزليّة، والتي لا تختلف عن آرائهم الكلاميّة إلا في بعض الأمور كمسألة الإمامة، بينما كانوا كبقيّة محافل أهل الحديث في الكوفة يحملون أفكارًا تشبيهيّة وجبريّة. وعلاوة على تدوين أفكارهم الكلاميّة - الفقهيّة والتفسيريّة الخاصّة وفقًا للأسس الكلاميّة الجديدة، فقد ألّفوا كتبًا في نقد الإماميّة[158]. ولعلّ أقدم هذه الآثار كتاب **الردّ على الرافضة والردّ على الروافض من أهل الغلو**، وينسبان إلى العالم الزيديّ المشهور القاسم بن إبراهيم الرسّيّ (ت. 246هـ).

ولئن كانت ثمة شكوكٌ في نسبة هذه الرسائل إلى الرسّيّ فإنّ رسالة **الردّ على الروافض من أهل الغلوّ** هي في الأقل من تأليف أحد زيديّة الكوفة المعاصرين للإمام الهادي (ع). وهذه الرسالة شديدة الأهميّة لتضمّنها قضايا في باب المجادلات بين الإماميّة والزيديّة، علاوةً على قِدَمها[159].

---

(158) يرى معظم المصادر أن هذا التغيير كان بسبب نفوذ المعتزلة بين الزيديّة، وقد تمّت الإشارة إلى ذلك في المصادر القديمة، وأشار مادلونغ في تناوله لحياة القاسم بن إبراهيم إلى الأمر نفسه، في: Madelung, *Der Imam Al-Qasim*, pp. 97, 106, 110-114, 118-119, 153.

وادّعى أنّ القاسم بن إبراهيم لم يتأثّر كثيرًا بالمعتزلة وإنما تأثر بالكلام المسيحيّ، ولا سيّما في أثناء إقامته في مصر: Madelung, Wilferd, «Imam al-Qasim ibn Ibrahim and Mu'tazilism,» in: Ulla Ehrensvärd & Christopher Troll (eds.), *On Both Sides of Al-Mandab. Ethiopian, South-Arabic and Islamic Studies Presented to Oscar Löfgren on his Ninetieth Birthday* (Stockholm: Swedish Research Institute in Istanbul, 1989), pp. 39-48; Wilferd Madelung, «Der Imam Al-Qasim ibn Ibrahim and Christian Theology,» *ARAM*, 3 (1991), pp. 35-44.

(159) لمعرفة المزيد عن علاقات الزيديّة والإماميّة، ينظر أيضًا: حسن أنصاري، «ادبيات امامت نگارى زيديان و جدل ضد معتزلى و ضد امامى» («أدب الإمامة، الزيديّة والجدل مع المعتزلة والإماميّة»)، موقع الكاتب، في: http://ansari.kateban.com/post/1578

لقد بحث علماء الإماميّة المتأخّرين في عقائد الزيديّة ونقدوها. ومن النماذج الإماميّة المتأخّرة في نقد الزيديّة كتاب: **الكواكب المضيّة في حجج الإماميّة على إخوانهم من الفرقة الزيديّة**، للشيخ العالم محمّد جواد الشيرازيّ، ولهذا الكتاب مخطوطتان، الأولى موجودة في المكتبة الحكوميّة في برلين برقم 91، غلازر، والثانية تناولها آغا بزرك الطهرانيّ في: الطهرانيّ، ج 18، ص 181. للاطّلاع على هذا الكتاب، ينظر: حسن أنصاري، «معرفى نسخه شماره 91 مجموعه گلازر كتابخانه دولتى برلين» («التعريف بالمخطوطة رقم 91 من مجموعة غلازر في المكتبة الحكوميّة ببرلين»)، موقع الكاتب، في: http://ansari.kateban.com/post/1641

كانت الري قبل إقامة حكومة العلويّين في طبرستان مركزًا من أهمّ المراكز التي يقيم فيها العلويّون والزيديّون، وقد توطّد المجتمع الزيديّ في الريّ وقويَ عوده في ظلّ حكم البويهيّين والدعم غير المحدود الذي كان يقدّمه الصاحب ابن عبّاد (ت. 385هـ) ذو الميول الزيديّة. وفي أواخر القرنين الثاني والثالث، أقام في الريّ واحدٌ من الشخصيّات العراقيّة المشهورة وهو أبو زيد عيسى بن محمّد العَلويّ. وكان العَلويّ قد ولد في الكوفة وتتلمذ على يد مشايخها من أمثال أبي جعفر محمّد بن المنصور المراديّ، وجعفر بن عبد الله المحمّديّ، وهاجر بعدئذ إلى الريّ واستقرّ فيها. وقد ذكره أبو نصر البخاريّ باسم العالم وكبير زيديَّة الريّ، وأشار إلى تبحّره في علم الكلام. وبلغ أبو زيد العلويّ مقامًا من الشهرة جعل أبا العبّاس الحسنيّ يسافر إلى الريّ سنة 322هـ لِلقائه، ووصفه بأنّه عالم الزيديّة وكبيرها في الريّ[160]، وقد توفي أبو زيد في سنة 326هـ.

تتركّز شهرة أبي زيد في كتابه **الإشهاد**، والذي لا نعرف شيئًا عنه سوى تلك الاقتباسات التي أوردها العالم والمتكلّم الإماميّ المشهور في الريّ ابن قبّة (ت. قبل 319هـ)، وذلك في كتابه **نقض كتاب الإشهاد**.

لقد كان أبو زيد يعيش في مرحلة الغيبة الصغرى الحسّاسة، وقد ألّف كتابه في تلك الأثناء بالتوازي مع انتهاز زيديّة العراق تلك الظروف الملائمة لهم لنقد أفكار الإماميّة[161]، وبعد جيلين واصل الأخوان الهارونيّ هذه المنازعات وقد

---

(160) المحلّيّ، **الحدائق الورديّة**، ج 2، ص 30؛ ابن أبي الرجال، ج 3، ص 414. وقد تناول حياة أبي زيد في عبارة قصيرة ونقلًا عن ابن عنبة.

(161) للاطّلاع على هوية أبي زيد العلويّ راجع: حسن أنصاري، «ابو زيد علوى وكتاب او در رد اماميه» («أبو زيد العلويّ وكتابه في الردّ على الإماميّة»)، المعارف، الدورة 17، العدد 1 (1379ش/ 2000م)، ص 125-129. وعن كتاب **الإشهاد**، ينظر: حسين المدرسي الطباطبائي، **مكتب در فرايند تكامل، نظرى بر تطور مبانى فكرى تشيع در سه قرن نخستين (المدرسة في مراحل التكامل، نظرة في تطوّر الأسس الفكرية للإمامية في القرون الهجرية الثلاثة الأولى)**، ترجمة هاشم ايزد پناه (طهران: منشورات كوير، 1393ش)، ص 203-236، وقد نُقلت هذه الأقسام عن كتاب: أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه الشيخ الصدوق، **كمال الدين وتمام النعمة**، تحقيق حسين الأعلمي (بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، 1412هـ/ 1991م)، ج 1، ص 93-126.

تحوّلا من الإماميّة إلى الزيديّة. دوّن أبو الحسين الهارونيّ نفسه نقدًا مستقلًا على كتاب ابن قبّة في الإمامة، كما ألّف أبو الحسين الهارونيّ كتابًا باسم **الدعامة في تثبيت الإمامة**، ولكن لم يبقَ من كتاب أبي الحسين الهارونيّ سوى بضع فقرات متناثرة في كتب الزيديّة الأخرى، أمّا كتاب **الدعامة** فهو متوافر مع شرح مفصّل عليه بعنوان **المحيط بأصول الإمامة**.

وقد ورد ذكر كتاب **الدعامة** في بعض المصادر وتمّ الاقتباس منه، فقد أورد أبو سعيد بن نشوان الحميريّ (ت. 573هـ) اقتباسَين من هذا الكتاب في كتابه **الحور العين**[162]، وموضوعهما هو نقد الآراء الإماميّة في باب إمامة زيد بن عليّ وفضيلته. ومن علماء الزيديّة ممّن اقتبسوا منه أحمد بن يحيى المشهور بابن المرتضى (ت. 840هـ)، وقد صرّح بأنّ كاتبه هو أبو طالب الهارونيّ[163]. لكنّ كتاب **الدعامة** نُشر خطأً باسم نصرة مذاهب الزيديّة، كما نُسب خطأً أيضًا إلى الصاحب ابن عبّاد[164].

إنّ كتاب **الدعامة** مهمٌّ لأسباب عدّة، منها بعض الإشارات إلى الآراء السياسيّة للشيعة في تلك الآونة، والاعتراضات في باب الغيبة[165]. واللافت أنّ

---

(162) أبو سعيد بن نشوان الحميريّ، **الحور العين**، تحقيق كمال مصطفى (طهران: طباعة أوفست لطبعة الخانجي المصريّة، 1972م)، ص 185-187، 253.

(163) المهديّ لدين الله أحمد بن يحيى بن المرتضى، **المنية والأمل في شرح الملل والنّحل**، طبع محمّد جواد مشكور (بيروت: مؤسسة الكتاب الثقافية، 1988)، ص 94-95. أمّا خضيريّ فقد نسب خطأً كتاب الدعامة إلى أبي الحسين أحمد بن الحسين الهارونيّ، في: خضيري، ص 13-14، 182.

(164) اللافت هو هذه العبارات التي تبدو في كتاب **نصرة المذاهب الزيديّة**، والذي يُنسب إلى الصاحب ابن عبّاد، وطُبع بمساع من المحقّق العراقي ناجي حسن، وهذا دليل على عدم صحة نسبة هذا الكتاب إلى الصاحب ابن عبّاد، وقد أشار ناجي حسن إلى التشابه بين هذه العبارات مع الاقتباسات التي أوردها مؤلف **الحور العين**، لكنّه لم يذكر أسباب هذا التشابه. إنّ هذه الدلائل، علاوةً على وجود مخطوطات لكتاب **الدعامة**، لن تدع أدنى شكّ في نسبة هذا الكتاب إلى أبي طالب الهارونيّ، وبهذا تصبح له قيمة أكبر مع الأخذ في الحسبان ضياع معظم هذه المصادر.

(165) يقول في باب الفكر السياسيّ للشيعة: «والمشهور من مذهب القوم [يعني الإماميّة] أنّ كلّ راية تُرفع قبل راية قاعدهم الذي يسمّونه قائمًا، راية ضلالة، وأنّ كلّ من أقام الدعوة وشهر السيف داعيًا إلى طاعة نفسه، وزعم أنّه إمام مفترض الطاعة على الخلق أجمعين على الشرائط التي يذهب إليها

بعض تلك الاعتراضات تماثل تمامًا ما أورده الشيخ الصدوق في كتاب **كمال الدين** والردّ عليها. لكنّ السؤال المطروح: هل بيّن الهارونيّ هذه الاعتراضات أم أنّ شخصًا آخر قد تناولها؟

نعلم أنّ كتاب **الدعامة في تثبيت الإمامة** دُوِّن قبل عام 385هـ، وفي أيام حياة الصاحب بن عبّاد، والدليل على ذلك هو كلام الهارونيّ في خطبة مطلع الكتاب:

«سألتكم - أعزّكم الله - إملاء كتاب في نصرة مذاهب الزيديّة في الإمامة على إيجاز واختصار، فأجبتم إلى ذلك، علمًا منّي بأنّ أصول هذا الباب وإنْ كانت مذكورة في الكتب فهي منتشرةٌ فيها، وكثيرٌ منها يحتاج إلى تلخيص وتهذيب، متى جُمعت أطرافها وهذّبت بالنكت التي أفادتها مجالس الصاحب، كافي الكفاة وعماد الإسلام والمسلمين، أدام الله علوّه، وعظّم الانتفاع بذلك [...]»[166].

وفقًا لتصريحات الهارونيّ حول ذلك، يتبيّن أنّ الموضوعات الواردة في هذا الكتاب وردت مفصّلةً في كتب علماء الزيديّة الآخرين، فمن المحتمل أيضًا أنّه استقى مضامينه في نقد آراء الإماميّة في باب الغيبة من كتاب **الإشهاد** لأبي زيد العلويّ.

إذا كان كتاب **كمال الدين** قد ألّف في الأعوام بين 355 و367هـ، فإنّ أبا طالب الهارونيّ يمكن أن يكون الشخص الذي استقى من آرائه الشيخ الصدوق، لكن من دون أن يذكر اسمه صراحةً. ولعلّ كتاب **الدعامة** في المذهب الزيديّ

= الزيديّة فأيسر حكمه أن يكون ضالًا»، ينظر: أبو القاسم إسماعيل الصاحب بن عباد، **نصرة مذاهب الزيديّة**، تحقيق ناجي حسن (بيروت: الدار المتحدة للنشر، 1981)، ص 167، وفي باب الاعتراضات على مسألة الغيبة، في المرجع نفسه، ص 163.

(166) المرجع نفسه، ص 23. وعن مخطوطات كتاب **الدعامة في تثبيت الإمامة** الذي طُبع منه بهذا المطلع، ينظر: عبد التوّاب أحمد علي المشرقي ومحمد صالح يحيى القاضي، طاووس يماني، **فهرست ميكروفيلم هاي مجموعة دار المخطوطات صنعاء (الطاووس اليماني، فهرست ميكروفيلم هي مجموعة دار المخطوطات في صنعاء)** (قم: مكتبة آية الله المرعشي النجفي، 1379ش/1421هـ)، ص 427؛ الرفيحي والحبشي والأنسي، ج 2، ص 618.

اليمنيّ أتت شهرته من مخطوطاته الكثيرة، لكنّ العامل الأهمّ في ذيوع صيته هو ذلك الشرح المفصّل له الذي كتبه أبو الحسين عليّ بن الحسين المشهور بسياه سريجان، وعنوانه **المحيط بأصول الإمامة**.

لم تُورد كتب السيرة الزيديّة تفاصيل وافيةً عن حياة هذا العالم الزيديّ، وأغلب ما ورد عن حياته مُستمَدٌّ من كتابه، وقد أورد أحمد بن صالح بن أبي الرجال (1029–1092هـ) في كتابه القيّم **مطلع البدور ومجمع البحور في تراجم رجال الزيديّة** إشارات قليلةً عن حياة أبيه، فقال عنه:

«الحسين بن محمّد سياه سريجان[167]، العلّامة الفاضل شيخ العراق أبو عبد الله الحسين بن محمّد سياه سريجان رحمه الله، كان من كبار العلماء الأخيار الصالحين، محققًا من عيون أصحاب المؤيّد بالله أحمد بن الحسين الهارونيّ رضي الله عنهم»[168]. كما تحدّث ابن أبي الرجال باختصار عن ابنه عليّ بن الحسين صاحب كتاب **المحيط**:

«عليّ بن الحسين المعروف سياه سريجان، العلّامة الكبير رئيس العراق، حجّة الزيديّة، أبو الحسين عليّ بن الحسين بن محمّد سياه سريجان. هو صاحب **المحيط بالإمامة**، وهو كتابٌ حافلٌ في مجلّدين ضخمين أو أكثر على مذهب الزيديّة، كثّرهم الله تعالى، جمعه الشيخ أبو الحسين المذكور، وهو كشرح لكتاب **الدعامة** للإمام أبي طالب، وإن كان على غير ترتيبه، وقرأه عليه العلامة زيد بن الحسن البيهقيّ قراءة فهم وضبط، هكذا حقّقه القاضي أحمد بن سعد الدين (المسوريّ)، والعلّامة صاحب المحيط ممّن قرأ على أبي الحسن عليّ بن أبي طالب الملقب بالمستعين»[169].

---

(167) في جميع المواضع المُصحّحة لكتاب **مطلع** البدور تم تصحيح هذا اللقب بشاه سريجان، ويرى السيد محمد رضا جلالي الحسيني أن هذا اللقب يمكن أن يكون شاه سربيجيان.

(168) ابن أبي الرجال، ج 2، ص 214.

(169) المرجع نفسه، ج 3، ص 230–231. وأحمد بن سعد الدين المسوريّ (ت. 1079هـ) شخصيّة مهمّة في تصحيح تراث الزيديّة وانتقاله في القرن الحادي عشر. للاطّلاع على سيرة حياته، ينظر: المرجع نفسه، ج 1، ص 302–314.

إنّ جميع الموضوعات التي وردت في مؤلّفات الزيديّة التي تحدّثت عن حياة أبي الحسين تقتصر على هذه المعلومات، والتي حاول البعض التوسّع فيها من خلال نقل عبارات من صفحة عنوان مخطوطة كتابه. كما نقل ابن أبي الرجال أنّه كان تلميذًا لأبي الحسين بن إسماعيل الحسنيّ من تلامذة أبي العبّاس الحسنيّ[170]. ولعلّ مزيدًا من المعلومات عن حياته يمكن استخلاصها عن طريق كتابه.

أشار أبو الحسين عليّ في كتاب **المحيط** إلى اسم اثنين من مشايخه:

الأول هو أبوه، الحسين بن محمّد، والذي نقل من طريقه روايات عن أبي يعلى حمزة بن أبي سليمان العلويّ، وقد سمع أبوه من أبي يعلى في قزوين.

ونقل الحديث، ثانيًا، عن عليّ بن أبي طالب بن القاسم الحسنيّ، المشهور بالمستعين بالله، ويبدو أن إشارة ابن أبي الرجال إلى رواية أبي الحسين عن هذا الرجل مبنيّةٌ على ما ورد في مضامين كتاب **المحيط**. وباستثناء هذه الأمور فليس لدينا أيّ معلومات أخرى عن حياته[171].

---

(170) ابن أبي الرجال، ج 2، ص 296، وفي هذا الاقتباس تمّت الإشارة أيضًا إلى أنّ أبا الحسن علي بن أبي طالب أحمد بن القاسم الحسنيّ، المشهور بالمستعين بالله كان أيضًا تلميذًا لأبي الحسين زيد بن إسماعيل.

(171) المستعين بالله عليّ بن أبي طالب أحمد بن القاسم بن أحمد بن جعفر بن عبد الله بن محمّد بن عبد الرحمن الشجريّ، من تلامذة أبي طالب الهارونيّ. وقد أثنى ابن طباطبا على علمه وفضله، وقال إنّه ماهر في النسب وأسماه نقيب طبرستان، وعن تاريخ وفاته قال الأزوارقانيّ إنّ ذلك كان سنة 472هـ. للاطّلاع على سيرة حياته، ينظر: الأزوارقانيّ، ص 151. وقد تحدّثت عن قدومه في الديلم وكذلك: الشهاريّ، ج 2، ص 695-697. وللاطّلاع على مصادر الإماميّة في اختيار مؤلّف **المحيط**. ينظر: حسن أنصاري، «زيديه و منابع مكتوب اماميه» («الزيديّة والمصادر الإماميّة المكتوبة»)، **علوم الحديث**، السنة 6، العدد 2 (صيف 1380ش/ 2001م)، ص 155-161. وقد أشار حسن أنصاري إلى أنّ آثار سياه سربيجان كانت من المصادر المهمّة للمنصور بالله في تدوين كتاب المنصور بالله عبد الله بن حمزة، **العقد الثمين في أحكام الأئمة الهادين وردّ شبه الرافضة الغالين**، تحقيق عبد السلام بن عبّاس الوجيه (صنعاء: مؤسّسة الإمام زيد بن عليّ الثقافية، 1421هـ/ 2001م). كما انتقد عبد الله بن حمزة في أثره الآخر: المنصور بالله عبد الله بن حمزة، **شرح الرسالة الناصحة** (صنعاء: مركز أهل البيت، 2002)، ج 1، ص 273-306، الآراء الكلاميّة للإماميّة في باب الإمامة. للاطّلاع على تقرير مفصّل عن كتاب **المحيط**، ينظر: رحمتي، «الروابط الزيديّة والإماميّة»، ص 235-276.

مع وجود المنازعات الكلاميّة بين الإماميّة والزيديّة، والتي أسلفنا ذكرها، فإن الأمر اللافت هو حفظ قسم من التراث الشيعيّ القديم في السنّة الزيديّة، والحقّ أن اللغة العلميّة المشتركة والتشابه في الاتّجاهات الكلاميّة قد جعلا قسمًا من التقاليد الإمامية يتسرّب إلى الزيديّة، بل وصل الأمر في بعض الأمور إلى درجة أنّ بعض قضايا التراث الإماميّ لم تحفظ إلا عند الزيديّة، وهي الآن في متناول أيدينا. ومن أمثلة ذلك الكتاب التفسيري المعروف باسم **البلغة أو البلغة لمن لا يحضره المفسّر في تفسير القرآن** للعالم الإماميّ أبي العبّاس أحمد بن الحسن بن عليّ الفلكيّ الطوسيّ المفسّر، والذي لا نعلم عنه إلا القليل، ويستدلّ من ذلك أنّه كان يعيش في أواخر القرن الرابع، وتتوافر اليوم مخطوطاتٌ قديمة من تفسيره في المكتبات العموميّة والخصوصيّة في اليمن، وقد كان هذا الكتاب حتّى أواخر القرن السابع جزءًا من الكتب التدريسيّة بين زيديّة في اليمن[172]. وقد نقل عبد الله بن أحمد الشرفيّ (ت. 1062هـ) اقتباسات عدّةً من هذا الكتاب في تفسيره **المصابيح الساطعة الأنوار**[173].

ومن عناصر التراث الإماميّ القديم التي حظيت باهتمام علماء الزيديّة؛ المؤلّفات الإماميّة في تدوين الفضائل، ومن نماذج ذلك كتاب **إقرار الصحابة بفضل إمام الهدى والقرابة**، لمؤلّفه أبي القاسم محمّد بن جعفر بن عليّ بن

(172) حسن أنصاري وزابينة شميتكه، «سنت آموزش ديني ميان زيديان يمنى قرن هفتم هجري سيزدهم ميلادي: تحصيلات امام المهدى لدين‌الله احمد بن حسين بن قاسم» («تقاليد التعليم الديني بين زيديّة اليمن في القرن السابع الهجريّ والثالث عشر الميلاديّ، التحصيل العلميّ للإمام المهديّ لدين الله أحمد بن الحسين بن القاسم (ت. 656هـ/ 1258م)»)، ترجمة محمد كاظم رحمتي، پيام بهارستان، الدورة 2، السنة 4، العدد 15 (ربيع 1390ش/ 2011م)، ص 954، 964، 973.

(173) للاطّلاع على المخطوطات المختلفة لهذا التفسير وحياة الطوسيّ نفسه، ينظر: حسن أنصاري، «تبيان قبل التبيان: تفسير شيعيّ مجهول لعالم طوسيّ»، في: أنصاري، **دراسات تاريخيّة في حوزة الإسلام والتشيّع**، ص 483-492؛ وأيضًا: الوجيه، **مصادر التراث**، ج 2، ص 604. يتضمّن تفسير الشرفيّ القسم الأعظم من منهج تفسير الزيديّة، وقد نُشر بهذه التفاصيل: عبد الله بن أحمد بن إبراهيم الشرفيّ، **المصابيح الساطعة الأنوار: تفسير أهل البيت عليهم السلام**، تحقيق محمّد قاسم الهاشميّ وعبد السلام عبّاس الوجيه (صعدة: مكتبة التراث الإسلامي، 1418هـ/ 1998م).

جعفر المشهديّ الحائريّ، من علماء الإماميّة في القرن السادس، واشتهر بلقب المشهديّ الحائريّ بسبب إقامته في مشهد الإمام الحسين (ع) بكربلاء، ولا ينبغي الظنّ أنّ شهرته بالمشهديّ نسبة إلى مشهد الإمام الرضا (ع).

إن الكتاب الوحيد المتاح للمشهديّ الحائريّ في العقيدة الشيعيّة هو كتاب **المزار**، وأمّا كتابه **إقرار الصحابة** فلا وجود له لدى المذهب الإماميّ الشيعيّ. فالنسخة الوحيدة المعروفة عنه موجودة في اليمن، وتتضمّن أحاديث في فضائل أمير المؤمنين نقلًا عن الصحابة[174]. إن العلاقات الزيديّة - الإسماعيليّة، منذ تشكيل الحكومة الزيديّة في اليمن، وبسبب نفوذ الإسماعيليّة وقدرتها الكبيرة في اليمن، كانت علاقات شديدة الخصومة. والحقّ أنّ إسماعيليّة اليمن كانوا إحدى أبرز مشكلات الهادي وخلفائه. والحقّ أنّ سيطرة الإسماعيليّة في إيران على قلعة «أَلَمُوت» والنواحي المجاورة لها قد أدّت إلى التعجيل في نشأة مجتمع إسماعيليّ قويّ هناك، وسرعان ما تحوّل إلى مواجهة الزيديّة. ولعلّ أقدم الردود على الإسماعيليّة جاءت من زيديّة إيران وبقلم أبي زيد العلويّ، الذي تحدّثنا سابقًا عن مجادلاته مع الإماميّة، لكن للأسف ضاعت رسالته على الرغم من أن محتواها قد يتبيّن من خلال تلك الاقتباسات المأخوذة منها في رسائل الردّ على الإسماعيليّة اللاحقة[175].

---

(174) حسن أنصاريّ، «كتاب جديد لابن المشهديّ»، في: أنصاري، **دراسات تاريخيّة في حوزة الإسلام والتشيّع**، ص 629-641. ومن جملة التراث الإماميّ المشترك والمتداول في مذهب الزيديّة، **صحيفة الرضا**، ولها مخطوطات كثيرة في التراث الزيديّ، وكذلك كتاب **العمدة في عيون صحاح الأخبار في مناقب إمام الأبرار عليّ بن أبي طالب وصيّ المختار** للعالم الإماميّ أبي الحسين يحيى بن الحسن بن الحسين بن البطريق الأسديّ الحلّيّ (ت. 600هـ)، وكتابه هذا كان من المؤلّفات المهمّة جدًّا بين زيديّة اليمن، وقد سمع عليّ بن محمّد بن حامد الصنعانيّ (ت. بعد 656هـ) هذا الكتاب في حلب من ابن البطريق نفسه، ومن ثمّ نقل ما سمعه إلى اليمن، وشاع هذا الكتاب بين الزيديّة. ينظر: الشهاريّ، ج 3، ص 1523-1527.

(175) نُشر كتاب **الإيضاح** وفق البيانات الآتية: القاضي أبو حنيفة النعمان بن محمّد المغربيّ التميميّ، **الإيضاح**، تقديم وإعداد محمّد كاظم رحمتي (بيروت: مؤسّسة الأعلميّ للمطبوعات، 1428هـ/ 2007م)، كما تحدّث مادلونغ عن أهميّة متون الزيديّة في تدوين فقه الإسماعيليّة، ينظر:
Wilferd Madelung, «Some Notes on Non-Isma'ili Shiism in the Maghrib,» *Studia Islamica*, no. 44 (1976), pp. 87-97; Wilferd Madelung, «The Sources of Isma'ili Law,» *Journal of Near Eastern Studies*, vol. 35, no. 1 (1976), pp. 29-40.

على الرغم من وجود تلك النزاعات، فإنّ فقه الإسماعيليّة قائم على فقه الإماميّة والزيديّة، ووفقًا للقسم الموجود من كتاب **الإيضاح** للقاضي النعمان بن محمّد (ت. 363هـ) فإنّه يمكن التعرّف نسبيًا إلى هذه المصادر، فهناك مجموعةٌ من متون الزيديّة برواية أبي عبد الله محمّد بن سلام بن سيّار الكوفي كانت في متناول القاضي النعمان، وقد استفاد منها في تأليف كتاب **الإيضاح**. ولعلّ هذا الكتاب كان أساسًا لتأليف بقية الآثار الفقهيّة للقاضي النعمان المغربيّ؛ قاضي قضاة الفاطميّين.

علاوةً على ما كتبه أبو زيد العلويّ، فهناك ردٌّ آخر موجود لأبي القاسم البستيّ وإشارات عدّةٌ لأبي الحسين الهارونيّ في نقد الإسماعيليّة، وهي أهمّ الشواهد على فصول الصراع بين الإسماعيليّة والزيديّة.

لقد أورد أبو الحسين الهارونيّ في مطلع كتابه **إثبات نبوّة النبيّ** بحثًا مختصرًا عن الإسماعيلية، وأسماهم الباطنيّة، وقد انتقدهم بشدّة وأخرجهم من دائرة الإسلام، كما أكّد بشدّة كغيره من أهل السنّة على إضفاء سمة الإباحيّة على الإسماعيليّة.

وأشار الهارونيّ أيضًا إلى تأويلات الإسماعيليّة التي تعدّ من أهمّ مآخذ معارضيهم على عقيدتهم، من قبيل تأويل القيامة بقيام محمّد بن إسماعيل بن جعفر وخروجه. وقد ذكر الهارونيّ الرسالة المشهورة المسمّاة **البلاغ السابع** أو **البلاغ الأكبر والناموس الأعظم**، وهي رسالةٌ مختلفةٌ لكنّها كانت متداولةً آنذاك، وتهدف إلى تشويه سمعة الإسماعيليّة. وكان الهارونيّ يدعو القرّاء إلى مطالعة هذه الرسالة المُعادية للإسماعيليّة التي كانت مشهورةً جدًا في القرنين الخامس والسادس[176].

---

(176) للبحث والتحقيق في هذه المسألة، ينظر: Samuel Miklos Stern, «The Book of the Highest Initiation and Other Anti-Ismaili Travesties,» in: S. M. Stern, *Studies in Early Isma'ilism* (Jerusalem: Magnes Press; Leiden: Brill, 1983), pp. 56-83.

وقد عمل ستِرن في مقالته على عرض متني الرسالة الواردين في كتابي **الفَرْق بين الفِرَق** للبغدادي وكتاب **قواعد عقائد آل محمّد** للديلمي، والمقا[illegible]

إنّ مؤلّفات أبي الحسين الهارونيّ قد لفتت العالم الإسماعيليّ المعاصر له حجّة العراقَين حميد الدين الكرمانيّ (ت. ٤١١هـ)، وقد أشار الكرمانيّ في كتاب **المصابيح** الذي دوّنه لإثبات إمامة الحاكم بأمر الله، إلى الهارونيّ وإقامته في هوسم.

في رسالة أخرى بعنوان **الكافية في الردّ على الهارونيّ** تحدّث الكرمانيّ مفصّلًا عن آراء الهارونيّ في الإسماعيليّة، ولعلّ الذي دفع الكرمانيّ إلى تدوين هذه الرسالة هو الإجابة عن أسئلة أرسلها إليه أحد الإسماعيليّة، وهي عبارةٌ عن استفتاءات الهارونيّ عن الإسماعيليّة. والحقّ أنّ أهمّ نقطة أجاب عنها الهارونيّ في تلك الأسئلة المطروحة هي نفي ادّعاءات انتساب الفاطميّين إلى عبد الله بن ميمون القدّاح، الأمر الذي أخذ تفاصيله الكتّاب الرسميّون في بغداد ومخالفو الإسماعيلية نقلًا عن رسالة ابن رزام الكوفيّ في أثره المعنون: **الردّ على الإسماعيليّة**.

وقد عمد الكرمانيّ في إجابته عن هذه المسألة إلى إرجاع السائل إلى المضامين الواردة في كتابَيه الآخرين؛ **المصابيح** و**تنبيه الهادي والمستهدي**، وذلك للاطلاع على مدى صحّة نسب الحاكم بأمر الله. ولعلّ موجز ما أورده الهادي في ذلك هو أن النسب العَلويّ للحاكم قد أيده السادة القاطنون في مكّة والمدينة، بل إنّ البعض يؤمن بإمامته. كما أنّ شريف مكّة وأميرها أبا الفتوح الحسيني، حينما خرج عن طاعة الحاكم بأمر الله وادّعى الإمامة، فإنّه لم يطعن في نسب الحاكم.

إنّ النسب العَلويّ لفاطميّي مصر من أهمّ القضايا الجدليّة لدى مخالفيهم، ولعلّ وجهة نظر الهارونيّ عن الإماميّة في هذه الرسالة أمرٌ لافتٌ؛ فقد تحدّث عن خطأ الإماميّة في أمر الإمامة، لكنّ الخطأ في رأيه لا يصل إلى درجة تفسيقهم وتكفيرهم[177]. لكنّه في المقابل شنّ هجومًا لاذعًا على الإسماعيلية

---

(١٧٧) إن اهتمامي بالمناظرات المكتوبة بين الهارونيّ والكرمانيّ مردّه إلى المقالة القيّمة لـ: حسن أنصاري، «مجادله قلمى حجت با امام (معرفى و متن رساله اى از المؤيد بالله الهاروني)» («المجادلة القلميّة للحجّة مع الإمام (متن رسالة من المؤيد بالله والتعريف بها)»)، كتاب ماه دين، =

وحلّل سفك دمهم، ولعلّ سبب هذه النظرة، علاوةً على بعض المسائل الفقهيّة، يعود أيضًا إلى أنّ والد الهارونيّ المؤيّد بالله كان إماميًا.

إنّ صدور بعض فتاوى قتل الإسماعيليّة عن علماء الزيديّة في طبرستان وديلمان أدّى إلى مقتل عدد من علماء الزيديّة على يد فدائيّي الإسماعيليّة، ومن هؤلاء المقتولين: الهادي الحقينيّ وظهير الدين أبو طالب بن يوسف بن سليمان بن عقيل بن إسماعيل بن أبي محمّد الحسن بن الثائر الكبير أبي الفضل جعفر بن محمّد بن الحسين؛ المحدّث المصريّ وشقيق الناصر الأطروش، والذي قتل على يد الإسماعيليّة سنة 615هـ[178].

من الشخصيّات الأخرى، التي احتلّت مكانةً خاصّةً في أدب المناظرات بين الزيديّة والإسماعيليّة في إيران، العالم الزيديّ أبو القاسم إسماعيل بن أحمد البُستيّ (ت. 420هـ) الذي ألّف كتابًا مستقلًا باسم **كشف أسرار الباطنيّة وعوار مذهبهم**، وقد بقي ملخّصه.

إنّ أقدم إشارة إلى سيرة حياة البستيّ تعود إلى الحاكم الجشميّ، وقد ذكره في أثناء تناوله تلامذة القاضي عبد الجبّار، حيث قال عنه باختصار: إنّ من أفراد هذه الطبقة (يعني تلاميذ القاضي عبد الجبّار) أبا القاسم إسماعيل بن أحمد البستيّ. وقد ألمّ بعلم الكلام على يد القاضي عبد الجبّار، وله كتبٌ كثيرةٌ، وكان رجلًا مجادلًا وحاذقًا في هذا الأمر، وكان يميل إلى الزيديّة. ورافق القاضي عبد الجبّار في إحدى رحلات الحجّ، وبلغ مرتبةً من العلم

= العددان 110-113 (1385ش/ 2006م)، ص 6-11. لكن مع ذلك فقد تمّت مراجعة المصادر الأصليّة أيضًا. وفي اليمن حيث كان الإسماعيليّون يخوضون نزاعات مسلّحة كثيرة مع الزيديّة، انتعشت المؤلّفات الجدليّة المكتوبة، ولعلّ من أهمّ تلك الآثار الباقية التي نقد فيها زيديّة اليمن الإسماعيليّة: كتاب **قواعد عقائد آل محمّد** لمحمّد بن أحمد بن الحسن الديلميّ (كُتب في 709هـ)، وكتاب **الإفحام لأفئدة الباطنيّة الطغام** للمؤيّد بالله يحيى بن حمزة (ت. 749هـ). وثمّة قسم مرتبط بالإسماعيليّة من كتاب القواعد للديلميّ بعنوان: محمد بن الحسن الديلمي، **بيان مذهب الباطنيّة وبطلانه**، تحقيق ردولف شتروتمان (إستانبول: مطبعة الدولة، 1938).

(178) ويلفرد مادلونغ، **أخبار أئمّة الزيديّة في طبرستان وديلمان وجيلان**، نصوص تاريخيّة جمعها وحقّقها مادلونغ (بيروت: المعهد الألماني للأبحاث الشرقية، 1987)، ص 139.

إلى درجة أنّ القاضي حينما كان يُسأل في أمر ما كان يحيله إلى البستيّ للإجابة عنه[179].

أمّا تاريخ وفاة البستيّ فلعلّه في حدود عام 420هـ، وقد ورد ذلك في المصادر الزيديّة المتأخّرة، وهو مقبولٌ إذا أخذنا في الحسبان تقرير أبي يوسف القزوينيّ الذي تحدّث عن حضور البستي في مراسم تشييع القاضي عبد الجبّار.

في حدود سنوات 403 إلى 411هـ أجاب البستيّ في أحد مجالس الإملاء في آمل عن سؤال يتعلّق بالمقارنة بين أبي بكر وعليّ رضي الله عنهما، الأمر الذي أثار اضطرابات في تلك المدينة، ما اضطرّ حاكم المدينة إلى إخراجه. وهذه الحادثة تدلّل على مدى كثرة أهل السنّة في تلك المدينة.

دوّن البستيّ، علاوةً على كتاب **كشف الأسرار الباطنيّة**، كتابًا آخر سمّاه **المراتب في فضائل أهل البيت**، ويسعى البستيّ في هذا الكتاب إلى بيان أفضلية الإمام عليّ على بقيّة الصحابة. وللبستيّ كتابٌ في البحث عن مفهوم الكفر، والأبحاث الكلاميّة المتعلّقة بالمجتمع الإسلامي في القرن الأوّل الهجريّ من الوجهة الكلاميّة وعنوانه: **أدلّة التكفير والتفسيق**. وقد نُشِر الكتابان كلاهما.

إن مسألة أفضليّة الإمام عليّ من المسائل الخلافيّة بين الشيعة وأهل الحديث (السنّة)، وبحسب عقيدة أهل الحديث فإنّ ترتيب أفضليّة الخلفاء الراشدين هو على أساس تسلّم مقام الخلافة، أما الزيديّة فيدافعون عن أفضليّة الإمام عليّ (ع) على الرغم من قبولهم لإمامة المفضول[180]. وقد عمد البستيّ في كتابه إلى بيان أفضليّة الإمام عليّ تبعًا للمضامين والروايات المنقولة عن

(179) الجشميّ، «الطبقتان الحادية عشرة والثانية عشرة»، ص 385-386.

(180) ثمّة اختلاف بين الزيديّة فيما يتعلّق بالخلفاء الراشدين، وللاطّلاع على آراء علمائهم في ذلك، ينظر: ابن موسى الطبريّ، **المنير**، ص 243؛ المتوكل على الله أحمد بن سليمان، **حقائق المعرفة في علم الكلام**، مراجعة وتصحيح حسن بن يحيى اليوسفيّ (صنعاء: مؤسّسة الإمام زيد بن عليّ الثقافيّة، 1424هـ/ 2003م)، ص 466-467، 486؛ ابن فند، ج 2، ص 231-244، 262-263.

أهل السنّة، ولعلّ مخاطبه آنذاك هو سنّة طبرستان ممّن كانوا من الحنابلة ولا يعتقدون بأفضليّة الإمام عليّ (ع)[181].

تكمن الأهميّة الخاصّة لكتاب **كشف الأسرار** في تلك الاقتباسات التي نقلها البستيّ عن متون الإسماعيليّة في أيامه من مثل: **المحصول** للنسفيّ، و**كشف المحجوب** لأبي يعقوب السجزيّ وغيرهما. وعن البحث في ماهيّة الإسماعيليّة لم يختلف البستيّ عن مؤلّفي ذلك الزمان في إيصال نسبهم إلى عبدالله بن ميمون القدّاح، كما تحدّث عن كفرهم، وأنّهم جعلوا محبّة أهل البيت غطاءً للوصول إلى مآربهم[182].

في المراحل التالية واصل الزيديّون التأليف في طعن الإماميّة، سواءٌ في إيران أو في اليمن، ففي الريّ قام العالم الزيديّ المشهور أحمد بن

---

(181) عدّت المذاهب السنّيّة الأولى عصر الإمام عليّ عصر الفتنة، وأنّ خلافته غير مقبولة، وقد كان أحمد بن حنبل يعتقد بذلك في حقبة من حياته، لكنّه غيّر رأيه لاحقًا ودافع عن صحّة خلافته، ينظر: «فصل تثبيت خلافة عليّ بن أبي طالب رضي الله عنه»، في: أبو بكر أحمد بن محمد بن هارون الخلال، **السُّنّة**، دراسة وتحقيق عطية الزهراني (الرياض: دار الراية، 1410هـ/ 1989م)، ج 2، ص 411-431. لكنّه أصرّ على أفضليّة الخلفاء على أساس تصدّيهم للخلافة. للاطّلاع على المزيد عن هذه القضيّة، ينظر: المرجع نفسه، ص 371-410؛ وأيضًا: عبيد الله بن محمّد بن بطّة العكبريّ، **الشرح والإبانة على أصول السنّة والديانة ومجانبة المخالفين ومباينة المارقين**، تحقيق وتعليق ودراسة رضا بن نعسان المعطي (مكّة: دار المكتبة الفيصلية، 1404هـ/ 1984م)، ص 257-261؛ محمّد بن الحسين بن يعلى الفرّاء (القاضي الحنبليّ)، **المعتمد في أصول الدين**، حقّقه وقدّم له وديع زيدان حداد (بيروت: دار المشرق، 1974م)، ص 261-262.

(182) S. M. Stern, «Abu'l-Qasim al-Busti and his refutation of Isma'ilism,» *Journal of of the Royal Asiatic Society*, vol. 93, no. 1-2 (1961), pp. 14-35, repr in: Stern, *Studies in Early Isma'ilism*, pp. 299-320.

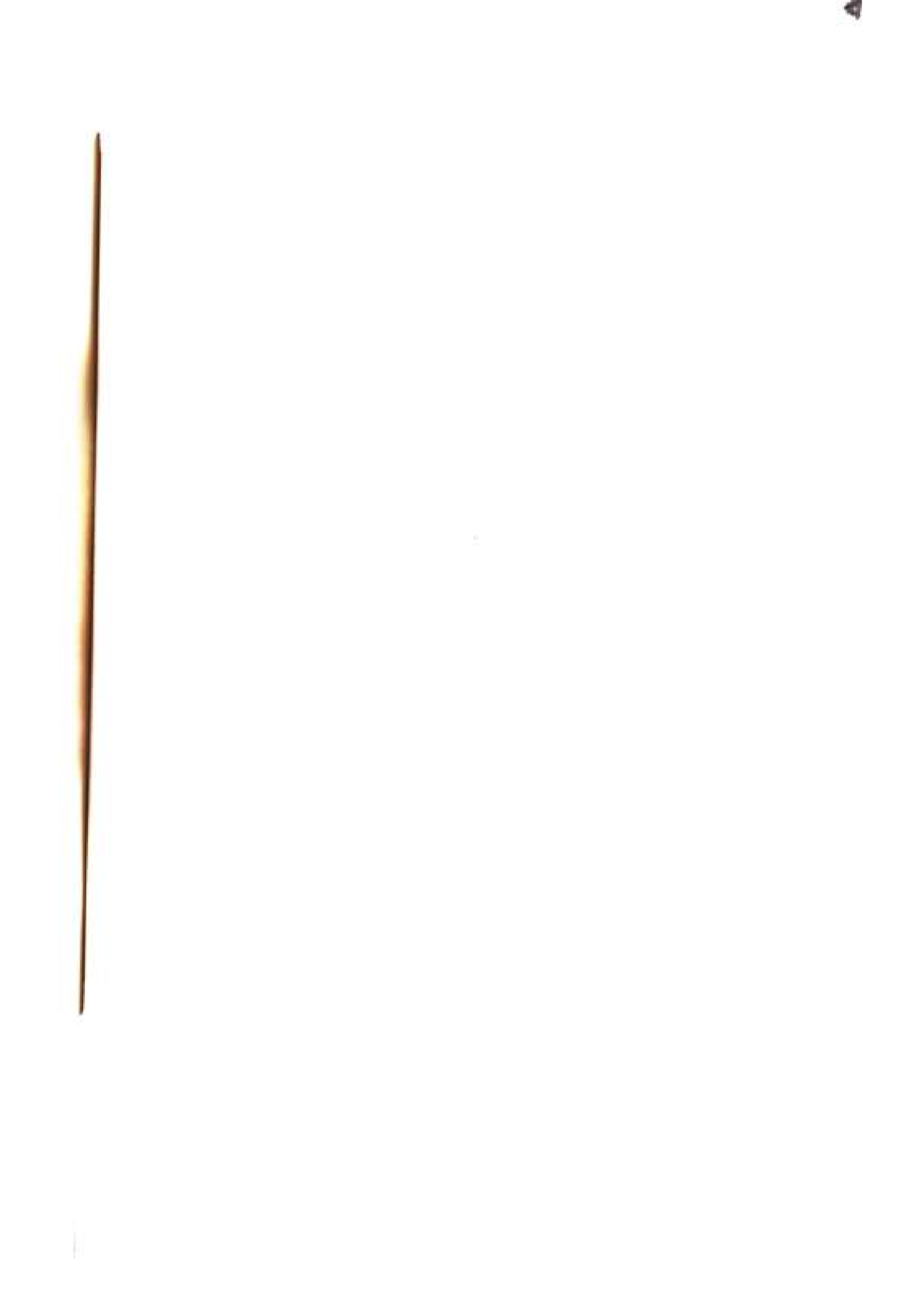
ونشر عادل سالم العبدالجادر الأقسام الموجودة من كتاب **كشف الأسرار**، في: عادل سالم العبدالجادر، **الإسماعيليّون: كشف الأسرار ونقد الأفكار**، سلسلة البحوث والدراسات الإسماعيلية (الكويت: دار قرطاس للنشر، 2002م)، ص 187-369. وتحدث ستيرن في مقالة له عن أهمية المصادر الإسماعيلية التي استفاد منها البستيّ، وعرض تحليلًا لآراء البستيّ عن نشأة الإسماعيلية واللافت أنّ البستيّ لفّق الأخبار المتداولة عن انتساب الإسماعيلية إلى عبدالله بن ميمون القدّاح مع عائلة البرامكة الزردشتية في بلخ. للاطلاع على آراء الزيدية اليمنية عن الإسماعيلية، ينظر على سبيل المثال: ابن المرتضى، ص 96-104.

أبي الحسن الكنيّ بتأليف كتاب عنوانه: **رسالة المناظرة بين المشرقيّ الاثني عشري مع المغربي الشيعيّ**، وهي في الواقع ردّ على الإمامية والإسماعيلية، ونصّها مخطوط[183].

وفي اليمن ألّف عبد الله بن حمزة (ت. 614هـ) كتاب **العقد الثمين** الذي يعدّ واحدًا من كتب مثالب الإماميّة في الزيديّة اليمنيّة والردّ عليهم، وهو يستند إلى حدّ بعيد على كتاب **المحيط** لسياه سريجان[184].

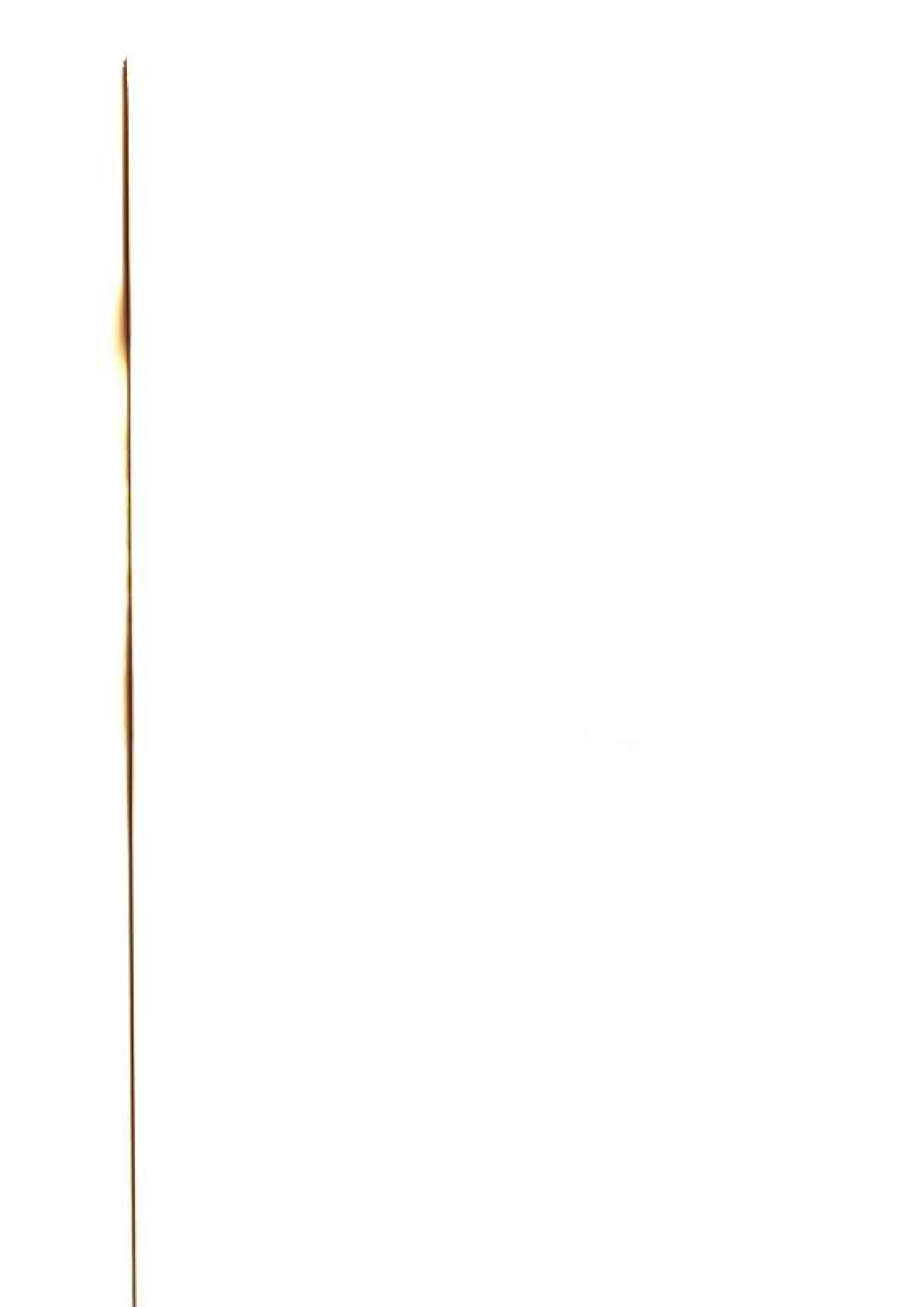
(183) الوجيه، مصادر التراث، ج 2، ص 392.

(184) Maher Jarrar, «Al-Mansur bi-Llah's Controversy with Twelver Shi'ites Concerning the Occultation of the Imam in his Kitab al-'Iqd Al-Tamin» *Arabica*, vol. 59, no. 3-4 (2012), pp. 319-331.



الفصل الخامس

الدولة الزيديَة في اليمن



من الأمور اللافتة في زيديّة إيران واليمن ذلك الارتباط الواسع بين هذين المجتمعين الزيديّين؛ فالعلاقات بينهما دافئة، على الرغم من وجود مسافة كبيرة بين الطرفين، وقد شهدت هجرات متبادلةً لكثير من علماء الزيديّة الإيرانيّين واليمنيّين بين كلّ من إيران واليمن. وكما رأينا فإن بعض السادات الزيديّة أعلنوا قيامهم وثورتهم وادّعوا إمامتهم بعد انتقالهم من موطنهم الأصليّ إلى ربوع الطرف الآخر.

سنتناول في هذا الفصل أهمّ الشخصيات العَلَويّة المُهاجِرة، وسنبحث أيضًا في تيّار انتقال التراث الثقافي لزيدية إيران إلى اليمن في القرن السادس، والدور الذي أدّاه القاضي جعفر بن عبدالسلام المسوّري، وأهمّيّة المذهب الزيديّ الإيرانيّ في التحوّلات الفكريّة لزيديّة اليمن.

احتلّ القاضي جعفر بن أحمد بن عبدالسلام البهلوليّ الأبناويّ المسوريّ (ت. 573هـ) أهميّةً خاصّةً في مرحلة من التاريخ المتلاطم للزيديّة في اليمن وارتباطهم بالزيديّة في إيران، كما امتاز بدوره المهمّ في مبارزة تيّار المُطَرِّفيّة بين زيديّة اليمن. ولبيان مكانته وأهمّيّته في المذهب الزيديّ، لا بدّ من عرض مُجمل لتأسيس الدولة الزيديّة في اليمن والتحوّلات التي طرأت على المجتمع الزيديّ هناك.

أولًا: الهادي إلى الحقّ وتأسيس الدولة الزيدية في اليمن

بدأت حكاية دخول الزيديّة إلى اليمن مع التحوّلات والمنازعات السياسيّة التي تفجّرت بين القبائل اليمنية هناك؛ فمع اتساع رقعة الصراع بين القبائل قام بعض المجموعات، ولا سيّما تلك التي يتزعّمها أبو العتاهية الهمدانيّ، بدعوة

الهادي إلى اليمن، وفي تلك الأثناء كان نفوذ الدعاة الإسماعيليّة قد اتّسع كثيرًا في اليمن، وكان لهم دور مهم في توتير الأوضاع هناك[1].

ولد الهادي في المدينة المنوّرة سنة 245هـ أي قبل عام من وفاة جدّه القاسم بن إبراهيم الرسّيّ، وهناك ترعرع وأحاط بعلوم الفقه والكلام وفقًا لمنهج جدّه.

أما أبوه الحسين بن القاسم بن إبراهيم الرسّيّ، فقد أقام في الرسّ في أملاك أبيه القاسم بن إبراهيم، وتزوّج أمّ الحسن؛ ابنة الحسن بن محمّد بن سليمان بن داود بن الحسن بن الحسن، الذي كان من أشراف المدينة[2]. وأمّا مرحلة شباب الهادي، فالمعلومات المتوافرة عنها قليلة، وكلّ المتاح هو زواجه من ابنة عمّه فاطمة بنت الحسن بن القاسم. وأما تعليمه، فلعلّه كان في المدينة عند السادات الحسنيّة وأتباع جده. وثمة أخبار عن حضوره مجالس العلماء الحنفيّة في الريّ، لكن تاريخها غير معروف بدقّة، ويرجّح أن تكون في أثناء سفره إلى إيران[3].

في عام 270هـ سافر الهادي برفقة أبيه وبعض أقاربه إلى آمل التي كانت آنذاك تحت سيطرة العلويّين، ولعلّ وجود بعض أتباع أبيه هنالك هو الذي

---

(1) للاطّلاع على الأوضاع السياسيّة لليمن في أثناء ورود الهادي، ينظر: حسن خضيري أحمد، قيام الدولة الزيدية في اليمن (القاهرة: مكتبة مدبولي، 1996)، ص 23-50.

(2) حميد بن أحمد المحلّيّ، **الحدائق الورديّة في مناقب أئمة الزيديّة**، تحقيق المرتضى بن زيد المحطوريّ الحسنيّ (صنعاء: مطبوعات مكتبة مركز بدر العلميّ والثقافيّ، 1423هـ/ 2002م)، ج 2، ص 25. ويبدو أن الإشارة إلى ولادة الهادي في المدينة هو من باب التوسّع في إطلاق المدينة على أنحائها المجاورة، فالهادي ولد في الرسّ حيث كان يقيم أقاربه، وذلك لأننا نعلم أن القاسم بن إبراهيم الرسّيّ قد أمضى أواخر عمره في الرسّ، وقيل إنه بعد ولادة الهادي أرسلته أمه إلى جدّه واحتضنه. المرجع نفسه، ج 2، ص 25. وثمة أخبار وروايات في المذهب الزيدي عن نبوءة قيام الهادي، ينظر: المرجع نفسه، ص 27.

(3) نقل أبو طالب الهارونيّ عن علي بن العبّاس الحسنيّ، أن أبا بكر بن يعقوب، العالم الحنفي الكبير في الريّ، مدح الهادي وأثنى عليه، وأشار أيضًا إلى حضوره في مجالس درسه. ينظر: المرجع نفسه، ص 30. كما أشار العالم الحنفيّ العراقي عليّ بن موسى القمّيّ إلى أنّه رأى الهادي في مجلس درس أبي حازم القاضي، ينظر: المرجع نفسه، ص 31. ولعلّ هذا ما يفسّر المقولة المشهورة بأن فقه الهادي قريب من الفقه الحنفيّ.

شجّعه على السفر إلى آمل، لكنّ أسلوب تعامله مع أتباع أبيه جعلهم يطالبونه بترك آمل، إلى المدينة. وفي تلك الأثناء، كانت صعدة وأطرافها، حيث تسكن قبيلة خولان، تغرق في بحر من المنازعات الداخليّة الشديدة والصراع على اختيار زعيم لها، وفي النهاية قرّر هؤلاء دعوة أحد أشراف المدينة إلى إمارتهم، ووقعت القرعة على الهادي.

ذهب فريق من بني فُطَيمة من قبيلة خولان إلى الرسّ، حيث تقيم عائلة الهادي من أيام جدّه، وطلبوا من الهادي القدوم إلى اليمن، فوافق وكان ذلك سنة 280هـ، وأقام في الشرفة من بلاد نهم. لكنّ على الرغم من أن قبائل همدان نفسها هي التي دعت الهادي للمجيء، فإنّها لم تطع أوامره؛ الأمر الذي دفع الهادي إلى الرجوع إلى الرسّ. ومع عودة الهادي اشتدّت الأوضاع سوءًا في اليمن، وهيمن القحط والخوف وانعدم الأمان. وفي سنة 284هـ ذهب وفد يمنيّ مجدّدًا إلى الهادي في الرسّ وطلبوا منه القدوم إلى اليمن، وبعد توسّل كبير قَبِل الهادي طلبهم وذهب إلى اليمن[4].

وصل الهادي إلى صعدة في عام 284هـ وتمكّن من تهدئة الأوضاع في صعدة وفي أطرافها، ووضع نظامًا جديدًا للضرائب، ومن ثمّ بدأ بتوسيع منطقة نفوذه والسيطرة على نجران وقد تحقّق له ذلك، وعقد وثيقة أمان مع أهل الذمّة في نجران وسواها وعاد إلى صعدة. لكنّ التهديد الأكبر الذي كان يؤرّق فكره للسيطرة على اليمن هو القبائل اليمنيّة من أتباع الإسماعيليّة؛ فلقد استطاع الإسماعيليّون بزعامة عليّ بن الفاضل القرمطيّ أن يمنعوا الهادي آنذاك من السيطرة الكاملة على جميع صنعاء، بل تمكّنوا في حروبهم بين عامَي 294 و295هـ من الهيمنة أيضًا على صنعاء وزبيد[5].

---

(4) المرجع نفسه، ج 2، ص 27. وذكر صارم الدين بن الوزير، في: صارم الدين إبراهيم بن محمّد الوزير، **الفلك الدوّار في علوم الحديث والفقه والآثار**، حقّقه وعلّق عليه محمّد يحيى سالم عزّان (صعدة: مكتبة التراث الإسلاميّ؛ صنعاء: دار التراث اليمنيّ، 1415هـ/1994م)، ص 33، أنّ الزيديّة كانوا حاضرين في المخاليف العليا لليمن، أي مخلاف صنعاء وصعدة وذمار، بينما كان الإسماعيليّة والشافعيّة ينشطون في الأقسام الأخرى من اليمن.

(5) للاطّلاع على النشاطات التي كان يقوم بها عليّ بن فضل القرمطيّ، الذي كان مؤرّخو الزيديّة يتّهمونه بالإباحيّة، يُنظر: المحلّي، ج 2، ص 46-47.

بدأ النفوذ الإسماعيليّ في بلاد اليمن وهيمنة الدعاة الإسماعيليّة على أجزاء منها، منذ أن قام أبو عبدالله الشيعيّ بإرسال أبي القاسم الحسن بن فرح بن حوشب بن زادان الكوفيّ، المشهور بمنصور اليمن، إلى اليمن لنشر المذهب الإسماعيليّ، فأصبح للإسماعيليّة أنصار وأتباع هناك. وقد توطّدت سلطة الإسماعيليّة في اليمن إلى درجة أن أوّل إمام فاطميّ في المغرب، وهو عبيد الله المهديّ، أعلن منذ البداية أنه بصدد الذهاب إلى اليمن. أمضى الهادي بقيّة عمره في محاربة الإسماعيليّة وتوفّي عام 298هـ، ودفن في المسجد الجامع بصعدة[6].

كانت تعاليم الهادي بمنزلة السنّة واجبة الطاعة لدى زيديّة اليمن، وجزء من زيديّة طبرستان وديلمان، إلى درجة أنّ العدول عنها كان يُعدّ انحرافًا غير مقبول في المذهب الزيديّ. وقد أسهم تلامذة الهادي، من مثل محمّد بن سليمان الكوفيّ، في نشر أفكار الهادي من خلال تدوينهم آثارًا عدّة[7]، كما ألّف الهادي نفسه كتبًا كثيرة لا يزال قسم كبير منها موجودًا حتّى أيّامنا هذه[8]، ونقل المحلّي نماذج من مواعظه وأحاديثه[9].

---

(6) للاطّلاع على سيرة الهادي ينظر: المحلّي، ج 2، ص 25-54؛ أيمن فؤاد سيّد، **تاريخ المذاهب الدينيّة في بلاد اليمن حتّى نهاية القرن السادس الهجريّ** (بيروت: الدار المصريّة اللبنانيّة، 1405هـ/1987م)، ص 231-237؛ أحمد عبدالله عارف، **مقدّمة في دراسة الاتّجاهات الفكريّة والسياسيّة في اليمن فيما بين القرن الثالث والخامس الهجريّ** (بيروت: المؤسّسة الجامعيّة للدراسات والنشر والتوزيع، 1411هـ/1991م)، ص 165-170؛ أحمد، ص 53-91. وللاطّلاع على نشاطات الإسماعيليّة في اليمن وصراعهم مع الهادي وأبنائه ينظر: المرجع نفسه، ص 113-122، 146-152.

(7) كان محمّد بن سليمان الكوفيّ مسؤول القضاء في عصر الهادي وابنه الناصر، وقد ألّف كتبًا من مثل **المنتخب** (يشتمل على أسئلة وأجوبة بين الهادي والكوفي)، و**الفنون**، و**البراهين في معجزات النبي** وكتاب في **مناقب أمير المؤمنين**. للاطّلاع على سيرته، ينظر: أحمد بن صالح بن أبي الرجال، **مطلع البدور ومجمع البحور في تراجم رجال الزيديّة**، تحقيق عبدالرقيب مطهر محمّد حجر (صعدة: مركز أهل البيت للدراسات الإسلاميّة، 1425هـ/2004م)، ج 4، ص 312-315.

(8) للاطّلاع على مؤلفات الهادي ينظر: المحلّي، ج 2، ص 29-30؛ صارم الدين الوزير، ص 33-36، ففي سياق عرض موضوعات عن فضائل الهادي ذكر كتابًا بعنوان **الفضائل اليحيويّة**، وقد أحال القارئ إليه للاطّلاع على مزيد من فضائل الهادي.

(9) المحلّي، ج 2، ص 49-54، وفيها نقل نماذج من مواعظ الهادي وأحاديثه. كما خاض الهادي في الشعر، وقد نقل كلّ من العباسي، والمحلي نماذج من أشعاره. ينظر: عليّ بن محمّد بن

توفّي الهادي في يوم الاثنين في العشرين من ذي الحجة عام 298هـ عن عمر ناهز 53 عامًا، وكان ذلك في صعدة ودفن في مسجدها الجامع كما ذكرنا[10]، وقد ضعفت قدرة الزيديّة في اليمن بعد وفاة الهادي. ولا بدّ من الإشارة إلى رفض إمامة الهادي من قِبَل محمّد بن زيد الزعيم السياسيّ لجزء من علويّي طبرستان، والذي عدّ حكومة الهادي ظالمةً وغير شرعية[11]، لكن على الرغم من ذلك فقد أضحت وبسرعة سنّة واجبة الاتّباع، وتقبّلها زيديّة اليمن وجزء من زيديّة طبرستان وديلمان[12]. وقد دوّن تلامذة الهادي، من مثل محمّد بن سليمان الكوفي، مؤلّفات عدّة أسهمت في بسط آراء الهادي، من قبيل كتاب **المنتخب** (ويشتمل على أسئلة وأجوبة بين الهادي والكوفي)، وكتاب **الفنون**[13].

على الرغم من عدم تصريح الزيديّة بالشروط اللازمة للإمامة، فإن نسب الهادي كان أحد الشروط الضمنيّة لدى زيديّة اليمن لقبولها[14]. وعمومًا فقد كان الأشراف الهادويّة يشككون في ادّعاء إمامة العلويّين من غير نسل الهادي، أو أنّهم يرفضون إمامة هؤلاء العلويّين استنادًا إلى ذلك. بعبارة أخرى إنّ عدم وجود نصّ عن الإمامة بين الزيديّة كان يؤدّي إلى عدم قبول الإمامة في بعض حالات ادّعاء بعض العلويّين إياها، على الرغم من تأييد بعض فئات المجتمع

= عبيد الله العبّاسيّ العلويّ، **سيرة الهادي إلى الحق يحيى بن الحسين عليه وآله السلام**، تحقيق سهيل زكّار (بيروت: دار الفكر، 1401هـ/ 1981م)، ص 170-171، 223-224، 279-281؛ المحلّي، ج 2، ص 40-43، 44-46.

(10) المحلّي، ج 2، ص 49.

(11) أحمد بن موسى الطبريّ، **المنير على مذهب الإمام الهادي إلى الحقّ يحيى بن الحسين عليهما السلام**، تحقيق علي سراج الدين عدلان (صعدة: مركز أهل البيت (ع) للدراسات الإسلاميّة، 1421هـ/ 2000م)، ص 172.

(12) عليّ بن بلال الآمليّ، **تتمّة المصابيح**، تحقيق عبدالله بن عبدالله بن أحمد الحوثي (صنعاء: مؤسّسة الإمام زيد بن عليّ الثقافيّة، 1423هـ/ 2002م)، ص 567-568؛ "al-Hādī ila'l-Ḥaḳḳ, Yaḥyā", in: P. Bearman et al., *Encyclopaedia of Islam*, vol. II (Leiden: Brill, 2007).

(13) للتعرّف إلى حياته، يُنظر: ابن أبي الرجال، ج 4، ص 312-315.

(14) للاطّلاع على شروط الإمامة في المذهب الزيديّ يُنظر: ابن موسى الطبريّ، ص 172-173؛ سيد، ص 281-283.

لها، ولعلّ هذا الأمر قد جعل سيَر الأئمة الزيديّة المتنازع حولهم تفصّل في الفضائل التي تجعل الفرد جديرًا بالإمامة[15].

ثانيًا: التراث العلمي للهادي

إنّ تأسيس الدولة الزيديّة في اليمن على يد الهادي إلى الحقّ يحيى بن الحسين بن القاسم بن إبراهيم الرسّيّ (ت. 298هـ) قد أضاف تيّارًا جديدًا إلى التيارات الدينيّة الموجودة آنذاك في اليمن، وأبرزها: المذهب السنّيّ؛ الشافعيّ عمومًا، والحركة الإسماعيليّة.

إنّ الآراء الفقهيّة للهادي إلى الحقّ تقوم على أساس فقه جدّه القاسم بن إبراهيم الرسّيّ، والذي تأثّر بدوره ببعض فقهاء المدينة. وقد كان في فقهه أكثر قربًا إلى فقه الشيعة من جده القاسم بن إبراهيم[16].

---

(15) إنّ عدم الانتساب إلى الهادي كان إحدى مشكلات القاسم بن علي العياني وابنه المهدي لدين الله الحسين، فهو من نسل محمد بن القاسم بن إبراهيم الرسّيّ عمّ الهادي. ومن نقاط اختلافاته الأساسية الأخرى مع الأشراف الهادوية، ادعاؤه الإمامة، ولعلّ كاتب سيرته قد تناول هذه المسألة، ينظر: مفرّح بن أحمد الربعي، سيرة الإمامين الجليلين الشريفَين الفاضلَين، نصّ تاريخيّ يمنيّ من القرن الخامس الهجريّ، تحقيق ودراسة رضوان السيّد وعبد الغني محمود عبد العاطي (بيروت: دار المنتخب العربيّ، 1413هـ/1993م)، ص 33-34. ومن النماذج الأخرى على مسألة الإمامة أنّ المهدي لدين الله أبا طير أحمد بن الحسين صاحب ذَيْبين (ت. 656هـ) قد قُتل في صراع مع مخالفي إمامته. ومن الانتقادات المهمّة التي وجّهت إليه عدم امتلاكه الصلاحيات العلمية، إلى حدّ أنّ أحد أساتذته المهمّين وهو أحمد بن الحسن الرصاص (ت. 621هـ) كان من الذين لم يعترفوا رسميًّا بإمامة المهدي، وكان يحرّك المعارضين لمحاربته. ولهذا فقد عمل كاتب سيرته وهو شرف الدين يحيى بن قاسم الحمزي (ت. 677هـ) على الإجابة عن أسئلة معارضيه والحديث مفصّلًا عن اللياقة العلميّة للمهدي. ينظر: إبراهيم بن القاسم بن الإمام المؤيّد بالله الشهاريّ، طبقات الزيديّة الكبرى (القسم الثالث: بلوغ المراد إلى معرفة الإسناد)، تحقيق عبد السلام بن عبّاس الوجيه (صنعاء/ عمّان: مؤسّسة الإمام زيد بن عليّ الثقافية، 1421هـ/2001م)، ج 1، ص 110-114؛ حسن أنصاريّ وزابينة شميتكه، «تقاليد التعليم الذاتيّ بين زيديّي اليمن في القرن السابع الهجريّ»، مجلّة پيام بهارستان، الدورة 2، السنة 4، العدد 15 (ربيع 1391ش/ 2012م)، ص 948 فما يليها.

(16) Wilferd Madelung, «Ibn ʿUkda,» in: *Encyclopaedia of Islam*, p. 335.

للهادي أثر فقهيّ مهمّ بعنوان **الأحكام في الحلال والحرام**[17]، دوّنه تلميذه أبو الحسن عليّ بن أحمد بن أبي حريصة، لكنّنا لا نعرف عنه سوى بعض الأشعار. وقد عرض ابن أبي حريصة في مقدّمته القصيرة في تدوين كتاب **الأحكام** موضوعات تدلّ على أنّ الهادي قد ألّف كتابه على نحو غير منظّم، وربما كان مسوّدةً، ولأنّه لم يجد فرصةً لتدوينه نهائيًا فقد تعهّد ابن أبي حريصة بهذه الخطوة، وقد تمّ تدوين كتاب **الأحكام** بعد وفاة الهادي. وقد تناول الهادي في مطلع كتابه مسألة الإمامة ولا سيما من وجهة نظر الزيديّة، ومن ثمّ عرض المباحث الفقهيّة للكتاب بالترتيب ابتداءً من باب الطهارة وانتهاءً بالزهد والأدب وفق أسلوب الإفتاء، وقد نقل مجموعةً من الآراء الفقهيّة لجدّه القاسم بن إبراهيم برواية والده كانت في متناوله، وأحيانًا كان ينقل بعض مضامين متون أحاديث الزيديّة مثل **المجموع الفقهيّ والحديثيّ** لزيد بن عليّ، وقد يكون الهادي دوّن كتابه وفق منهج أحد المصادر الفقهيّة الحنفيّة. وكما هو أسلوب الحنفيّة، فقد عمل الهادي على عرض القضايا الفقهيّة المرتبطة بالجهاد تحت عنوان كتاب السير بدلًا من كتاب الجهاد. كما تناول في باب السير من كتاب **الأحكام** مضامين إضافية عن الإمامة وفق الرؤية الزيديّة[18].

في علم الكلام، وضع الهادي أساسًا لنظام كلاميّ يوازي نظام المعتزلة ويقاربه، ومن ثم هيأ الأرضيّة اللازمة لترابط أكبر بين المعتزلة والزيديّة[19]. وقد عمد الهادي في آرائه الكلاميّة إلى تلفيقها مع النظام الكلاميّ لجدّه، وربّما يكون قد أفاد ولو جزئيًا من الآراء الكلاميّة لأبي القاسم البلخيّ. لكن كما يبدو من الآثار الكلاميّة للهادي أنّها لا تتشابه من حيث الأسلوب والتدوين مع

---

(17) الأمليّ، ص 579.

(18) يحيى بن الحسين بن القاسم الرسّي (الهادي إلى الحق)، **الأحكام في الحلال والحرام**، جمعه عليّ بن أحمد بن أبي حريصة (صعدة: مكتبة التراث الإسلامي، 1420هـ/ 1999م)، ج 2، ص 459-470.

(19) للاطّلاع على الآراء الكلاميّة عند الهادي، ينظر: عارف، ص 189-200؛ علي محمّد زيد، **معتزلة اليمن: دولة الهادي وفكره** (صنعاء: مركز الدراسات والبحوث اليمني؛ بيروت: دار العودة، 1985)، ص 143-153، 157-191.

الآثار المعتزليّة الموجودة، وإنّما يبدو متأثّرًا بجدّه. كما أفاد ابنه أيضًا من النظام الكلاميّ عند القاسم والهادي، فهناك تشابه كبير من حيث المضمون وأسلوب الكتابة فيما بينهم، وكل ذلك يبدو على الرغم من الدور الكبير للكلام المعتزليّ في تدوين كلام الزيديّة وشيوع ذلك.

في أي حال حال، بما أنّ مؤلّفات القاسم بن إبراهيم والهادي وأبنائه قد نُشرت فيمكن إجراء دراسات وأبحاث مقارنة بين المتون الكلامية لهؤلاء؛ الأمر الذي يقودنا إلى نتائج أدقّ في أسلوب تدوين تلك المتون الكلاميّة لدى الزيديّة[20].

يمكن تقسيم المؤلّفات الكلاميّة للهادي إلى ثلاث طوائف: الأولى رسائل كلاميّة تناول فيها المسائل الكلاميّة العامّة ككتاب **البالغ المدرك**، و**المسترشد في التوحيد**، و**المنزلة بين المنزلتين**، أو مسائل كلاميّة خاصّة، ومعظمها يدور حول المسائل الخلافيّة مع أهل الحديث (السُّنّة) ورؤاهم الكلاميّة. ومن أمثلة ذلك: تفسير الكرسي، والعرش والكرسي، وتثبيت إمامة أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب (ع). والحقّ أنّ هذه المؤلّفات مختصرة وتخلو من الأبحاث الاستدلاليّة المفصّلة.

أمّا الطائفة الثانية من مؤلّفات الهادي الكلاميّة، فهي في نقد بعض الرسائل أو وجهات النظر الكلاميّة والتي أشار إليها صراحةً، وأهمّها كتاب **الردّ على الحسن بن محمّد بن الحنفيّة**، و**الردّ على أهل الزيغ من المشبّهين**، و**الردّ على المجبرة القدريّة**، و**الردّ على من زعم أنّ القرآن قد ذهب بعضه**. وفي الرسالة الأخيرة، وانسجامًا مع الروايات المتداولة لأهل الحديث ورؤاهم حول هذه المسألة، ردّ الهادي على بعض الروايات المتداولة التي تزعم أنّ القرآن قد ذهب بعضه، واستشهد بقول جدّه القاسم بن إبراهيم (ت. 246هـ) الذي قال: «قرأت مصحف أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب رضوان الله عليه عند عجوز مُسنّة من ولد الحسن بن زيد بن الحسن بن عليّ بن أبي طالب، فوجدته مكتوبًا أجزاءً

---

(20) سيّد، **تاريخ المذاهب الدينيّة**، ص 235-236؛ Madelung, p. 335.

بخطوط مختلفة في أسفل جزء منها مكتوب، وكتب عليّ بن أبي طالب، وفي أسفل آخر، وكتب عمّار بن ياسر، وفي آخر وكتب المقداد، وفي آخر، وكتب سلمان الفارسيّ، وفي آخر، وكتب أبو ذرّ الغفاريّ، كأنّهم تعاونوا على كتابته. قال جدّي القاسم بن إبراهيم صلوات الله عليه: فقرأته فإذا هو هذا القرآن الذي في أيدي الناس حرفًا حرفًا، لا يزيد حرفًا ولا ينقص»[21].

وأما الطائفة الثالثة من مؤلّفات الهادي، فهي عبارة عن أجوبة أسئلة طرحها هو نفسه، وقد يكون دوّنها بقلمه الخاص مثل جواب مسائل الحسين بن عبد الله الطبريّ، أو جوابات مسائل أبي القاسم الرازيّ، وأحيانًا بصورة مبهمة مثل جواب مسألة الرجل من أهل قمّ.

طُبعت جميع الرسائل الكلاميّة للهادي إلى الحقّ في صعدة سنة 1421هـ/ 2001م بتحقيق عبد الله محمّد الشاذليّ اعتمادًا على نسخ عدّة، كما نشرت بعض رسائله الكلاميّة بشكل مستقل[22].

إن أهمّ مصدر يتناول حياة الهادي ونشاطاته في اليمن هو سيرة الهادي إلى الحقّ يحيى بن الحسين من تأليف عليّ بن محمّد بن عبيد الله العلويّ العبّاسيّ (توفّي أواخر القرن الثالث الهجريّ)[23]، والذي يعدّ منذ تلك الأيام المصدر الرسميّ الوحيد لنقل الأخبار في المذهب الزيديّ[24]. وقد أشار أبو طالب

---

(21) يحيى بن الحسين بن القاسم الرسي (الهادي إلى الحقّ)، **مجموع الإمام الهادي إلى الحق يحيى بن الحسين عليه السلام**، تحقيق عبدالله بن محمد الشاذليّ (عمّان: مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية، 1421هـ/ 2001م)، ص 463-464.

(22) للاطّلاع على تفاصيل مجمل طبعات آثار الهادي ينظر: علي موسوي نجاد، تراث الزيدية (قم: مركز الأديان والمذاهب، 1384ش/ 2005م)، ص 34-63 (بالفارسية). في بعض طبعات مؤلّفات الهادي ككتاب **تثبيت الإمامة**، تصرّفٌ من بعض محقّقي الزيدية، وحذف لبعض الموضوعات.

(23) للتعرّف إلى حياة العلويّ وطبعات كتابه ينظر: ابن أبي الرجال، ج 3، ص 322-324؛ أيمن فؤاد سيّد، **مصادر تاريخ اليمن في العصر الإسلاميّ** (القاهرة: المعهد العلميّ الفرنسيّ للآثار الشرقية بالقاهرة، 1974)، ص 82-83؛ أحمد بن محمّد الشاميّ، **تاريخ اليمن الفكري في العصر العباسيّ** (بيروت: دار النفائس، 1407هـ/ 1987م)، ج 1، ص 127-128، 130-143.

(24) الأمليّ، ص 576؛ أبو طالب يحيى بن الحسين الهارونيّ، **الإفادة في تاريخ الأئمّة السادة**، تحقيق محمّد كاظم رحمتي (طهران: مركز پژوهشى ميراث مكتوب، 1378ش/ 1999م)، ص 50.

الهارونيّ في حديثه عن الهادي إلى موضوعات جديدة لم ترد في سيرة الهادي؛ الأمر الذي يدلّ على وجود مصادر مكتوبة أخرى لدى الزيديّة تشتمل على أخبار الهادي[25]. واقتصرت المصادر الزيديّة في تناولها سيرة الهادي على عرض تلك الموضوعات، وقلما أضافت معلومات جديدة عليها[26]. وكانت في النسخة المتداولة من هذا الكتاب بين زيديّة إيران مضامين عن خلفاء الهادي، غير أنّ هذه المضامين قد حُذِفت من النسخ المتداولة في اليمن. وقد نقل عليّ بن بلال الآمليّ في **تتمّة المصابيح** بعض هذه المضامين من النسخ المتداولة لسيرة الهادي التي كانت موجودةً ومتداولةً في أيّامه[27]. كما أنّه وبعد تدوين سيرة الهادي أصبح تدوين الكتب تحت عنوان السيرة أمرًا متداولًا في التقاليد الزيديّة، وهي تتضمّن سردًا لحياة الإمام الحاكم في المجتمع الزيديّ، وغالبًا ما يقوم بتدوينها أحد مقرّبي الإمام الزيديّ.

إنّ سيرة الهادي، بحسب قول حسن أنصاريّ القمّيّ، هي كغيرها من سيَر أصحاب الدعوة الإسلاميّة؛ ذات خصائص عقائديّة وأخلاقيّة، وقد حافظت على خصائصها التاريخيّة والواقعيّة. كما أنّ السيرة العلويّة، بحسب أنصاري، ليست بالسيرة التي تتناول أفكار شخص وبرامجه بل تعرض وقائعَ حياة الهادي في اليمن واتّساع حكومته والعقبات التي واجهته مع القبائل، وكذلك القبائل التي اتّحد معها لأسباب دينيّة أو جغرافيّة أو لمصلحة ما.

تكمن الأهميّة الخاصّة لكتاب **سيرة الهادي**، وإلى حدّ ما بعض كتب السيرة في المذهب الزيديّ، في أنّ سيرة الهادي، وفقًا لأنصاري القمّيّ، مملوءة بكلمات الهادي وخطبه ورسائله والتي يمكن تسخيرها في التعرّف

---

(25) الهارونيّ، ص 50.

(26) الآمليّ، ص 576-589؛ المحلّيّ، ج 2، ص 25-54؛ أحمد بن أحمد المطاع، **تاريخ اليمن الإسلاميّ**، تحقيق عبد الله محمّد الحبشيّ (بيروت: شركة التنوير، 1407هـ/ 1986م)، ص 77-78، 79-115، 130-144.

(27) للاطّلاع على الهادي في المصادر الزيديّة الأخرى، ينظر: المحلّيّ، ج 2، ص 25-54؛ مجد الدين بن محمّد بن منصور المؤيّديّ، **التحف شرح الزلف** (صنعاء: مكتبة بدر، 1417هـ/ 1997م)، ص 167-180.

إلى عقائد الزيديّة في تلك الحقبة، وكذلك معرفة مدى ارتباط هذه العقائد بفقه الهادي وفتاويه، وارتباط كلّ هذه المسائل بما كان يحدث آنذاك في الحجاز والعراق[28]. لكن للأسف فإن جميع السير المكتوبة لدى الزيديّة اكتفت بسرد حياة الإمام منذ وصوله إلى الإمامة.

نشر سهيل زكّار **سيرة الهادي** في بيروت، في دار الفكر، سنة 1972، وهناك سيرة أخرى في شرح أحوال الهادي بقلم أبي جعفر محمّد بن سليمان الكوفيّ، والذي كان من مقرّبي الهادي، ولها مخطوطات عدّة متاحة، وقد فرغ الكوفيّ من تدوين هذه السيرة في رجب سنة 300هـ[29]. ومع الإشارة إلى عدم نقل أي موضوع عن نسبة هذه السيرة إلى محمّد بن سليمان الكوفيّ، فإنّه يبدو أنّ هذه النسخة هي سيرة الهادي نفسها التي ألّفها العبّاسيّ، ولا سيما أنّ سيرة الهادي من تأليف العبّاسيّ هي برواية محمّد بن سليمان الكوفيّ، ويبدو أنّ الخطأ الذي ارتكبه كتّاب الفهارس في نسبة هذا الكتاب إلى الكوفيّ قد جعل الظنون تذهب إلى الكوفيّ في تدوين سيرة عن حياة الهادي.

ثالثًا: وفاة الهادي، وبداية الاضطرابات بين زيديّة اليمن

مع وفاة الهادي إلى الحقّ سنة 298هـ، بدأ عصر السلطة الزيديّة في اليمن في الأفول، ولا سيما إذا ما أخذنا في الحسبان الظروف الخاصّة التي حلّت على اليمن بعد الهادي، ومنها ازدياد قوّة الإسماعيليّين الذين كانوا في عصر الهادي عوائق وعقبات حقيقيّة في طريق ترسيخ حكمه في جميع أرجاء اليمن، وكذلك ضعف خلفاء الهادي وعجزهم عن حفظ قدرتهم السياسيّة، علاوةً على التنافس الداخليّ بين الأشراف الهادويّة[30]. لكنّ ما عمّق تلك

---

(28) حسن أنصاري، «تاريخ مسلم لحجي» («تاريخ مسلّم اللحجيّ»)، **المعارف**، الدورة 15، العدد 3 (1377ش/ 1998م)، ص 136-137.

(29) سيّد، **مصادر تاريخ اليمن**، ص 83.

(30) إنّ أهمّ قضيّة إشكاليّة في تناول إمامة أبناء الهادي هي تنحّي أحمد ووصول أحمد الناصر (ت. 322هـ) إلى الحكم. واللافت هو إشارة ابن بلال الأمليّ، ص 590-592، إلى كيفيّة خلافة

الأزمات هو الانشقاقات الداخليّة في صفوف الزيديّة؛ فبعد وفاة الهادي، تشكّل تياران بين زيديّة اليمن باسمَي الحسينيّة والمُطرّفية، وكان لهما تأثير عميق في اليمن. ولعلّ تشكّل الحسينيّة مرتهن إلى حدّ ما بالظروف السياسيّة وبعض الخلافات الكلاميّة، أمّا المُطرّفيّة فيبدو أنّ منشأها الأصليّ يعود إلى الاختلافات الكلاميّة[31].

إنّ جزءًا من أسباب ظهور الفرقة الحسينيّة نجم عن بعض التحوّلات السياسيّة في اليمن، وقد قيل إنّ القبائل اليمنيّة، أول مرّة في عام 280هـ دعت السادات المستقرّين في المدينة المنورة لاختيار واحد من آل النبيّ، وإرساله إلى اليمن من أجل حلّ الخلافات الداخليّة والنزاعات القبليّة والاضطرابات الناجمة عن ذلك، واستلام زعامة تلك الديار. ولعلّ هذا قد دفع الهادي إلى الحقّ إلى الهجرة إلى اليمن وتشكيل الدولة اليمنيّة في نهاية المطاف.

= المرتضى أحمد، فنقلًا عن العباسي في كتابه **سيرة الهادي**، فإنّ الهادي أوصى بتنصيبه إمامًا من بعده، لكنّ يبدو أنّ هذا الأمر حُذف من النُسخ الموجودة **لسيرة الهادي** بسبب عدم شيوع هذا الأمر في تقاليد الإمامة الزيديّة.

إنّ الموضوعات المتعلّقة بتنحي المرتضى والخطبة التي ألقاها عند إعلان تنحّيه أوردها الأمليّ، في: الأملي، ص 592-597، وذلك نقلًا عن سيرة الناصر التي ألّفها عبد الله بن عمر الهمدانيّ، وقد أكّد التنحّي هذا الأمر أيضًا في تاريخه الذي لم ينتشر متنه بعد، وأشار إلى وصيّة الهادي إلى الحق بخلافة المرتضى لدين الله، يقول: «عن العبّاس الخيواني، رجل من شيوخ الزيدية وذوي الفضل منهم، قد أدرك الصدر الأوّل من المشائخ الصالحين نحو عليّ بن محفوظ، شيخ الزيديّة في عصره بالبون [...] عن مشائخه، عمّن أدرك الهادي [...] أنّ رجلًا من شيعته كان له محل يقال له أحور(؟)، سأله ذات يوم عن الخليفة بعده والقائم بالأمر بعد وفاته، فأبطأ عليه في الجواب، ثمّ أعاد السؤال، فقال: يا وحي محمد، يعني ابنه، قال: ثمّ من؟ قال: يا وحيّ أحمد، ابنه الناصر، قال: ثمّ من؟ قال: حسبك إن عمّرت عمر ثلاثة أئمّة، في كلام من نحو هذا». نقلًا عن: زيد، ص 107- 108 . وقد شكّك زيد، في: المرجع نفسه، ص 108، في هذا الخبر، لكنّ تقرير الأمليّ يؤكّد الخبر الأخير. وحذف الخبر المذكور من سيرة الهادي أمر طبيعيّ، ومردّه إلى تعارضه مع نظرية الإمامة الزيديّة.

(31) للاطلاع على سيرة الأئمّة الزيديّة في اليمن بعد وفاة الناصر أحمد حتّى بداية إمامة القاسم بن علي العياني، ينظر: محمّد بن عليّ بن يونس الزحيف بن فند، **مآثر الأبرار في تفصيل مجملات جواهر الأخبار، ويسمّى اللواحق الندية بالحدائق الوردية**، شرح بسامة السيّد صارم الدين الوزير، تحقيق عبد السلام عبّاس الوجيه وخالد قاسم محمّد المتوكّل (صنعاء: مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية، 1423هـ/2002م)، ج 2، ص 658-668.

بعد وفاة أحمد الناصر لدين الله انحدرت حكومة الأئمّة الزيديّة في اليمن نحو الضعف والأفول، وتقلّصت سلطتهم في منطقة صغيرة على أطراف مدينة صعدة شمال اليمن، وذلك بسبب الصراعات الداخليّة والنزاع على الحكم بين أبناء الناصر[32]. وفي تلك الآونة بدت التعاليم الفقهيّة والكلاميّة للهادي يحيى بن الحسين هي الوحيدة المقبولة لدى زيديّة اليمن. إنّ وفاة الناصر لدين الله أفقدت الإمامة الزيديّة مكانتها السابقة؛ بسبب الصراعات الداخليّة والخارجيّة، ولم يستطع أيّ واحد من خلفائه أن يثبت نفسه إمامًا مُحرزًا للشروط ومقبولًا بين الناس والقبائل اليمنيّة، ولهذا فإنّ الحكّام الزيديين في شمال اليمن لم يستطيعوا استعادة قدرة عصر الهادي وابنَيه، واستمرّت الحال حتّى عام 388هـ. وبينما كان الصراع في أوجه بين أحفاد الهادي على السلطة[33]، تولّدت عند بعض القبائل اليمنيّة رغبة من جديد في مبايعة السادات المستقرّين خارج اليمن، وتعلّقت آمالهم بالعالم الفاضل أبي محمّد القاسم بن عليّ المنصور بالله (310-393هـ) ليكون إمامًا لهم يستعيدون به انسجام الماضي وألقه[34].

رابعًا: الحسينية

منذ نشأة الزيديّة حتّى القرن الرابع الهجريّ لم تظهر أيّة انشقاقات تُذكر في تاريخ الزيديّة الموّاج بالحوادث. وعلى الرغم من تعدّد المذاهب الفقهيّة في تلك التيّارات الزيديّة، فإنّه منذ القرن الرابع بدأت الخلافات السياسيّة والكلاميّة تدبّ في المذهب الزيديّ، وأدّت إلى نشأة مجموعات بين الزيديّة، وكانت إحداها فرقة الحسينيّة[35]. ومن الممكن تلخيص قصّة تشكّل الحسينيّة بالسطور الآتية:

(32) سيّد، تاريخ المذاهب الدينيّة، ص 237.

(33) ابن فند، ج 2، ص 658-663.

(34) الشهاريّ، ج 1، ص 227-228، وأيضًا: Wilferd Madelung, *Der Imam Al-Qasim ibn Ibrahim und die Glaubenslehre der Zaiditen* (Berlin: Walter de Gruyter, 1956), pp. 194-197.

(35) للاطّلاع على الحسينيّة وأهميّتها في تاريخ الزيديّة في اليمن، يُنظر: رضوان السيد وعبد الغني محمود عبد العاطي، «المقدّمة»، في: الزيدي، عارف، ص 186-187؛ سيّد، تاريخ المذاهب الدينيّة، ص 238-241. وأيضًا: Madelung, Wilferd. Al- Al-Ajallayan Al-Amiryan Sirat The= Sharifayan Al-Fadilayn Al-Qasim Wa-Muhammad Ibnay Ja'far B.Al-Imam Al-Qasim Ibn 'Ali Al-'Iyani =

بعد وفاة القاسم بن عليّ العِيانيّ، تسلّم ابنه الحسين زمام أمور الزيديّة في اليمن، وفي عام 404هـ قتل الحسين في ميدان الحرب، لكنّ بعض أنصاره لم يسلّموا بموته، وادّعوا أنّه ما يزال حيًّا وأنّه هو المهدي. وفيما بعد، نسب بعض المصادر الزيديّة المتأخّرة عقائد خاصّة إلى هذه المجموعة، ومن جملة ذلك الاعتقاد بعلم الغيب وتلقّي الوحي، وعقائد غريبة أخرى من قبيل تفضيل العِيانيّ على جميع الأنبياء، وترجيح كلامه على جميع الكتب السماويّة، ومن جملتها القرآن. لكن ينبغي الإشارة إلى أنّ بعض هذه الادّعاءات نسبها إلى الحسينيّة أعداؤها، ولذا لا بدّ من التروّي والتدقيق في قبولها وصحّتها[36].

عاشت الفرقة الحسينيّة إلى جوار المذهب الزيديّ في اليمن من القرن الخامس إلى السابع، والحقّ أنّ اعتقاد الحسينيّة بمهدويّة الحسين بن القاسم والغلوّ فيه طوال ما يزيد على ثلاثة قرون، أدّيا إلى كثير من الاختلافات بين زيديّة اليمن[37].

في هذا السياق فإنّ القاسم بن عليّ العِيانيّ، الذي كان من جملة السادات

---

as a Historical Source,» in: *Sources for the History of Arabia*, part 2, Proceedings of the First = International Symposium on Studies in the History of Arabia (Riyad: University of Riyadh Press, 1979), pp. 69-87;

نشر مادلونغ هذه المقالة عن سيرة الأميرين الجليلين الشريفين الفاضلين القاسم ومحمد ابنَي جعفر ابن الإمام القاسم بن علي العياني في مجلة **دراسات في التاريخ العربي**، للاطلاع على المزيد ينظر: الربعي؛ Wilferd Madelung, «Al-Mansur Bi'Llah Al-Kasim B. Al-Iyani,» *Encyclopaedia of Islam*.

لكن القسم الأعظم من الأفكار المتعلّقة بالحسينيّة مأخوذ من المقالة القيّمة لعلي موسوي نجاد، في: علي موسوي نجاد، «مهدويت و فرقه حسينيه زيديه» («المهدويّة والفرقة الحسينيّة الزيديّة»)، **مجلّة هفت آسمان**، السنة 7، العدد 27 (خريف 1384ش/ 2005م)، ص 127-162؛ وكذلك: علي موسوي نجاد، «الرسالة الزاجرة: الردّ على الغلوّ في مذهب الزيديّ»، **مجلّة هفت آسمان**، السنة 8، العدد 27 (ربيع 1385ش/ 2006م)، ص 39-63.

(36) للتفصيل في هذه الادّعاءات المنسوبة إلى العيانيّ ينظر: أبو سعيد بن نشوان الحميريّ، **الحور العين**، تحقيق كمال مصطفى (طهران: طباعة أوفست لطبعة الخانجي المصريّة، 1972)، ص 156-157؛ المتوكل على الله أحمد بن سليمان، **حقائق المعرفة في علم الكلام**، مراجعة وتصحيح حسن بن يحيى اليوسفيّ (صنعاء: مؤسّسة الإمام زيد بن عليّ الثقافيّة، 1424هـ/ 2003م)، ص 491-496، 534؛ ابن أبي الرجال، ج 4، ص 79.

(37) للاطلاع عل... 674.

الحسنيّة المقيمين في الحجاز، هو من أحفاد القاسم بن إبراهيم الرسّيّ، وقد أورد المحلّيّ نسبه الكامل على هذا النحو:

القاسم بن عليّ بن عبد الله بن محمّد بن القاسم الرسّيّ بن إبراهيم بن إسماعيل بن إبراهيم بن الحسن بن الحسن بن عليّ بن أبي طالب كرّم الله وجهه، وهو، خلافًا لبقية مدّعي الإمامة الزيديّة في زمانه، لم يكن من نسل الهاديّ، بل إنّ نسبه يصل بواسطتين إلى عمّ الهادي، أي محمّد بن محمّد الرسّيّ، ولعلّ هذه المسألة أضحت ذريعةً لاختلاف بعض أبناء الهادي معه.

في الحقيقة، لم يرد شرط الانتساب إلى الهادي إلى الحقّ، في الأبحاث الكلاميّة التي تدور حول شروط الإمامة في المذهب الزيديّ اليمنيّ، لكن السادات الذين لم يكونوا من نسل الهادي واجهتهم معارضة حقيقيّة من الأشراف الهادويّة لإثبات إمامتهم. ويبدو أنّ الانتساب إلى نسل الهادي كان أحد الشروط اللازمة للإمامة بين زيديّة اليمن[38].

وقد ذكرت المصادر الزيديّة المتأخّرة أنّ تاريخ ولادة العيانيّ كان سنة 310 أو 316هـ[39]، لكن مادلونغ عدّ ولادته ما بين سنة 330 و340هـ[40].

نزل العيانيّ في تَرَج، جنوب بيشة من ناحية خثعم، قبل توجّهه إلى اليمن، وهناك تلقّى العلوم الفقهيّة والكلاميّة الزيديّة عن أبيه وعلماء عصره[41]. وأقام في الحجاز عام 383هـ حيث فشلت حركته، وأسره أمير مكّة عيسى بن جعفر الهاشميّ بجريمة التمرّد، ومن ثم حمله إلى القاهرة التي كانت تسيطر على الحجاز آنذاك[42].

---

(38) ينظر: السيد وعبد العاطي، ص 34. وقد تناول العيانيّ هذه المسألة في أجزاء من كتاب **التنبيه والدلائل**، ج 1، ص 86-97. وقد دافع عن أحقيّته بل حتّى أحقيّة جدّه الأعلى محمّد بن القاسم بن إبراهيم في أمر الإمامة في مقابل ادّعاءات الأشراف الهادويّة.

(39) سيّد، **تاريخ المذاهب الدينيّة**، ص 238.

(40) Madelung, «Al-Mansur Bi'Llah Al-Kasim B. Al-Iyani».

(41) ابن فند، ج 2، ص 669، وعلّة اشتهاره بالعيانيّ هو إقامته في عيان، وقبره لا يزال هناك.

(42) أحمد بن عليّ المقريزيّ، **اتّعاظ الحنفا بأخبار الأئمّة الفاطميّين الخلفا**، تحقيق جمال الدين =

لقد كان العيانيّ شخصيّةً بارزة بين الزيديّين، وقد تأثّر بترغيب أنصاره الزيديّة ممن كانوا يلتقونه باستمرار، وقام من جديد في عام 387 أو 388هـ، وتمكّن من السيطرة على مدينة صعدة؛ مركز الأشراف الهادويّة، ومن ثم وسّع نفوذه إلى أماكن أخرى في اليمن[43]، وبعد مدّة عاد إلى تَرْج، ومن ثم قفل مجددًا إلى اليمن سنة 389هـ، وظل هنالك حتّى نهاية حياته. وقد أقام في اليمن في منطقة قريبة من جنوب شرق صعدة اسمها عِيان، وهنالك كان يقيم أفراد قبيلة بني سلمان الذين كانوا من أنصاره، لكنّ بعض أشراف الهادويّة وأتباعهم أعلنوا معارضتهم له وتمرّدوا عليه[44]. من جملة تلك الحرّكات قيام بني الحارث في نجران بزعامة اثنين من الأشراف الهادويّة وهما إبراهيم المليح بن محمّد بن المختار بن أحمد الناصر، ويوسف بن يحيى بن أحمد الناصر (ت. 403هـ)، الذي ادّعى الإمامة أيضًا. وفي تلك الأثناء، انقلب عليه أيضًا القاسم بن الحسين الزيديّ حاكم ذمار، وأسر ابنه جعفر الذي كان حاكمًا لصنعاء. وقد أدّى دعم الزيديّين ليوسف الداعي إلى إجبار الداعي إلى نوع من التنحّي عن الحكم والاستسلام.

توفّي العيانيّ في عِيان بعد مرض شديد، وكان ذلك في التاسع من رمضان سنة 393هـ وقد خلّف ستة أولاد باسم جعفر ويحيى وعبد الله وعلي وسليمان والحسين، وتولّى أبو عبد الله الحسين بن القاسم الملقّب بالمهديّ لدين الله إمامة الزيديّة من بعده[45].

= الشيال (القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، 1416هـ/ 1996م)، ج 1، ص 278، 282، وقد أشار إلى أن الخليفة الفاطميّ العزيز عفا عنه، ومن ثمّ سمح له بالعودة إلى بلاده بعد أشهر.

(43) الحسين بن أحمد بن يعقوب، **سيرة الإمام المنصور بالله القاسم بن عليّ العيانيّ**، تحقيق عبد الله محمّد الحبشيّ (صنعاء: دار الحكمة اليمانية، 1996)، ص 257.

(44) المحليّ، ج 2، ص 114-115؛ الشهاريّ، ج 1، ص 227.

(45) المحليّ، ج 2، ص 120. تبعًا للتقاليد المتداولة في تدوين السير الزيديّة فإن الحسين بن أحمد بن يعقوب، الذي كان من أقارب العيانيّ، ألّف سيرة مطولة عن العيانيّ، وبقيت مخطوطة. ينظر: سيّد، **مصادر تاريخ اليمن**، ص 83-84، وقد نشر متنها في صنعاء سنة 1417هـ، وفيها رسائل مختلفة عن العيانيّ، وهي مفيدة جدًا لمعرفة عصره ومشكلاته في التعامل مع المجتمع الزيديّ في اليمن. ينظر: الإمام المنصور بالله القاسم بن علي بن عبد الله العياني، **مجموع كتب ورسائل الإمام القاسم العيانيّ**.=

إنّ الآراء الفقهيّة والكلاميّة للعيانيّ لا تتعدّى الحدود التي رسمها القاسم الرسّيّ والهادي يحيى بن الحسين، لكنّ هناك اختلافات في الفروع بينهما؛ فقد عمد العيانيّ في قسم من رسالة التنبيه والدلائل إلى بيان الآراء الفقهيّة التي يخالف بها الهادي، لكنّه كان يرى أنّ الاختلافات في الفروع الفقهيّة لا تسوّغ الصراع والنزاع، وخلافًا للنظرية المشهورة عن زيديّة اليمن في كتاب التفريع الذي بقي منه بعض المختارات، فإنّه يجوز قيام إمامين معًا في حال لم يؤدّ ذلك إلى الاختلاف والنزاع بين طرفيهما.

وُلد أبو عبد الله الحسين بن القاسم العيانيّ في عام 376 أو 378هـ[46]. وبعد ترعرعه في كنف والده وإخوته في الحجاز، وفي أثناء إمامة أبيه، انتقل إلى شمال اليمن برفقة أسرته، وذلك في سنة 391هـ حيث كان الحسين أصغر أولاد القاسم. وعلى الرغم من أنّه لم يتجاوز 17عامًا عند وفاة والده سنة 393هـ فإنّه - بحسب أغلب التقارير - نُصّب مباشرةً إمامًا للزيديّة خلفًا لأبيه[47].

لا تتوافر معلومات عن نشاطات الحسين بن القاسم في المدّة الفاصلة بين سنتَي 393 و401هـ، وأغلب المعلومات التي وصلتنا عن مرحلة إمامته تعود

=تحقيق عبدالكريم أحمد الجدبان (صعدة: مكتبة التراث الإسلامي، 2002)، ص 216-334. وقد تم نشر هذه الرسائل ومراسلات العيانيّ ثانيةً نقلًا عن سيرة العيانيّ. للاطلاع على فهرس الآثار غير الموجودة للعيانيّ ينظر: عبد الله الحبشيّ، مصادر الفكر العربي الإسلاميّ في اليمن (أبو ظبي: المجمع الثقافي، 2004)، ص 524-525. وللقاسم بن عليّ رسالة في تفضيل أهل البيت على الآخرين، ويوجد نسخة منها لدى الإمام الزيديّ المنصور بالله عبد الله بن حمزة (ت 614هـ)، وقد نشر منها في آثاره المختلفة، كما نقل المحلّيّ هذه الأقسام عن عبد الله بن حمزة. ينظر: المنصور بالله عبد الله بن حمزة، شرح الرسالة الناصحة (صنعاء: مركز أهل البيت، 2002)، ج 2، ص 397-399؛ المحلّيّ، ج 2، ص 118-119.

(46) التاريخ الأول أورده المؤيّديّ في: المؤيّديّ، ص 202، والثاني الحجوريّ في: الحجوريّ، ص 157.

(47) المحلّيّ، ج 2، ص 121؛ المؤيّديّ، ص 202؛ الشهاريّ، ج 1، ص 332، وقد عقد بيعة إمامته في 401هـ.

إلى الفترة 402-404هـ، أي سنة مقتله في ميدان الحرب[48]، ولعلّه كان في تلك الأثناء مشغولًا بنزاعات وحروب عدّة مع منافسيه. وقد كان يوسف بن يحيى بن الناصر لدين الله، الذي ادّعى زعامة الزيديّة منذ عام 368هـ، من أهم المنافسين والمعارضين الجدّيّين للقاسم العِيانيّ طوال فترة تولّيه الإمامة، على الرغم من مبايعته، ومن ثم استمرّ عداؤه مع ابنه الحسين بن القاسم حتّى وفاته في صعدة سنة 403هـ.

ومن المعارضين الداخليّين للحسين بن القاسم في أثناء مرحلة إمامته القصيرة[49]: محسن بن محمّد بن المختار بن الناصر لدين الله[50]، ومحمّد بن القاسم بن الحسين الزيديّ، من أحفاد زيد الشهيد الذي قتل سنة 403هـ على يد الحسين بن القاسم، ومن بعده ابنه زيد بن محمّد بن القاسم، والقاسم بن الحسين الزيديّ[51]. وفي أثناء مرحلة تولّي الحسين بن القاسم، وبسبب سلوكه الخشن وحكمه الصارم، بدأت قبائل اليمن تنفضّ عنه بالتدريج، وتحوّلت إلى محاربته في مواقع عدّة أو دعم معارضيه، وفي نهاية المطاف اشتبكت معه في حرب ضارية سنة 404هـ وتمكّنت منه وقتلته في ناحية بون، ودُفِن في مدينة رَيدة، وكان ذلك إيذانًا بانتهاء الدولة الزيديّة الأولى في اليمن[52].

---

(48) تبعًا لـ الربعي، ص 71، ثمّة كتاب قد أُلّف في سيرة الحسين بن القاسم على أساس التقاليد المتداولة لدى الزيديّة.

(49) للاطّلاع على النزاعات بين العِيانيّ والأشراف الهادويّة ينظر: ابن أبي الرجال، ج 2، ص 188-191؛ الشهاريّ، ج 1، ص 234-238؛ ابن فند، ج 2، ص 715.

(50) ابن سليمان، ص 491-492. وقد أورد جزءًا من المراسلات بين هذين الطرفين، وانتقد الحسين بن القاسم محسن بن محمّد المختار بن الناصر بن يحيى الهادي في رسالة تفيض بالتحقير.

(51) ابن أبي الرجال، ج 4، ص 78-85.

(52) المحلّيّ، ج 2، ص 121؛ ابن فند، ج 2، ص 710. وفي مصادر الزيديّة هنالك أكثر من سبعين عنوان كتاب ورسالة تُنسب إلى العِيانيّ، وهنالك شكوك في ذلك بسبب عمره القصير، ينظر: المحلّي، ج 2، ص 121؛ المؤيّديّ، ص 204؛ فعمره لم يتجاوز الثلاثين، وموضوع هذه الكتب مسائل عقائديّة وكلاميّة وتفسيريّة، بعضها ما يزال موجودًا ومتاحًا حتّى الآن. للاطّلاع على فهرس هذه الآثار ومخطوطاتها، ينظر: عبد السلام عبّاس الوجيه، مصادر التراث في المكتبات الخاصّة في اليمن (صنعاء: مؤسّسة الإمام زيد بن عليّ الثقافيّة، 1422هـ/ 2002م)، ج 1، ص 522-523، لكنّ هذه المؤلّفات قصيرة ومختصرة، ولهذا يمكن الحديث عن صحّة نسبتها للعِيانيّ. ولعلّ أهمّ مؤلّفاته التي يستند إليها =

إنّ البحث في العقائد الحسينيّة يتطلّب النظر في تاريخ نشأتها، ولعلّ القضية الأكثر أهمّيّةً وإثارةً في هذه الفرقة، كالكثير من الفرق والمذاهب، تتلخّص في الأسئلة الآتية: هل تعود هذه الفرقة وعقائدها حقًّا إلى الحسين بن القاسم الذي تنسب إليه؟ وهل كان الحسين بن القاسم مروّجًا للعقائد الحسينيّة في عصره وقيمها؟ وهل لعقائد أنصاره من بعد موته جذور في عصره كما يدّعون؟[53]

= معارضوه وأشهرها هي: **المعجز الباهر في العدل والتوحيد لله العزيز القهّار**، و**الردّ على من أنكر الوحي بعد خاتم النبيّين (أو الردّ على من أنكر الوحي بالمنام)**. ويُقال إنّ العيانيّ استدلّ في كتاب المعجز على أفضليّة كلامه على القرآن، وفي الكتاب الثاني تحدّث عن نوع من الوحي في المنام، وعدّ ذلك من شروط الإمام، وأصبح ذلك ذريعةً لمخالفيه. ينظر: الحسين بن القاسم العيانيّ، **مجموعة كتب ورسائل الإمام المهدي لدين الله الحسين بن القاسم العيانيّ**، تحقيق إبراهيم يحيى الدرسيّ الحمزيّ (صعدة: مركز أهل البيت للدراسات الإسلامية، 1425هـ/ 2004م)، ص 207-211؛ السيد وعبد العاطي، ص 39-40.

إنّ متون مؤلّفات العيانيّ الموجودة تخلو من بعض الاتهامات التي نُسبت إليه، ويبدو أنّ بعض هذه التهم مستنبط من كلامه، أو أن تكون تلك الإشكالات قد حذفت من مؤلّفاته، ولا سيما أنّ بعض أعماله قد بقي على صورة ملخّصة. ينظر: السيد وعبد العاطي، «المقدمة»، في: الربعي، ص 37، 39. وقد نشر إبراهيم يحيى الدرسيّ الحمزيّ، وقد نشر مجموعةً تشتمل على أحد عشر عنوانًا من تأليف المهديّ لدين الله في مجموعة بعنوان: **مجموع كتب ورسائل الإمام المهديّ لدين الله الحسين بن القاسم العيانيّ**.

(53) أهمّ وأقدم مصدر عن الحسينيّة هو كتاب **سيرة الأميرين** للربعي، وفيه عرض لسيرة رجلين من أبناء شقيق الحسين بن القاسم وهما: القاسم بن جعفر بن القاسم العيانيّ (464هـ) المشهور بالشريف الفاضل، وشقيقه محمّد بن جعفر الملقّب بذي الشرفين (478هـ). للاطّلاع على سيرة حياته، ينظر: ابن أبي الرجال، ج 4، ص 231-234، حيث كان إمامًا للزيدية في النصف الثاني للقرن الخامس في أجزاء من اليمن.

إنّ مؤلّف **سيرة الأميرين** هو مفرح بن أحمد الربعيّ (كان حيًا سنة 445هـ)، وقد كان من أصحاب هذين الشقيقين، وكان يؤمن بعقائد الحسينيّة، وقد استفاد في كتابه هذا ولمرّات عدّة من اصطلاح الحسينيّة أو الشيعة الحسينيّة بدلًا من الزيديّة، ينظر: الربعي، ص 131، 149، 150، 154، 165. كما أنّ مسلم بن محمّد بن جعفر اللحجيّ (كان حيًا في 552هـ) استخدم مصطلح الحسينيّة بدلًا من الزيديّة في: مسلم بن محمد بن جعفر اللحجي، **أخبار الزيديّة من أهل البيت وشيعتهم في اليمن**، والمعروف باسم تاريخ مسلم اللحجي. ينظر: مسلم بن محمّد بن جعفر اللحجيّ، سيرة الإمام أحمد بن يحيى الناصر لدين الله، منتزعة من كتاب **أخبار الزيدية من أهل البيت عليهم السلام وشيعتهم باليمن**، تحقيق ويلفرد مادلونغ (إكستير: إيثاكا برس إكستر مع المعهد الشرقيّ بجامعة أكسفورد، 1990)، ص 317-343.

وفقًا للمصادر الزيديّة المتأخرة فإنّ ظهور الفرقة الحسينيّة والعقائد الخاصّة عن الحسين بن القاسم، ومن من جملتها «مهدويّته»، طرحها بعد موته أنصاره ومؤيّدوه، وثمة مصادر أخرى تتحدّث عن ظهور تلك الفِرَق في أيّام الحسين بن القاسم نفسه[54]. لقد لقيت رسالة **بيان الإشكال فيما حكي عن المهديّ من الأقوال** لحميدان بن يحيى القاسميّ (ت. 656هـ)[55]، أصداءً وانتشارًا، وقد كان لمقرّبي الحسين بن القاسم دور، وأهمّيّة خاصّة في طرح أفكارها وترويجها. ومع أنّ حميدان بن يحيى كان يشكّك في نسبة أقوال مقرّبي الحسين بن القاسم إلى شخص الحسين لكنّه لا ينكر وجود اعتقادات خاصّة وأفكار من الغلوّ عند هؤلاء.

علاوةً على هذه العبارات التي أوردها في مطلع كتاب **بيان الإشكال**، فإنّه نقل عبارةً أخرى أيضًا تشير إلى أنّ إخوة الحسين بن القاسم كانوا تحت تأثير قصص الآخرين، وآمنوا بأقوالهم. لكن ينبغي ألّا تغيب عن أذهاننا هذه المسألة؛ وهي أنّ حميدان نفسه كانت له آراء خاصّة في تناوله لتاريخ الزيديّة. وفي العلاقة بين الزيديّة والمعتزلة كان حميدان ينكر تأثّر الزيديّة بالمعتزلة، على الرغم من أنّ هذه النظرة تدحضها شواهد تاريخيّة كثيرة. كما أنّ آراءه حول أقارب الحسين بن القاسم إنما يجب تقبّلها بتأمّل. ولعلّه أراد من طرح هذه القضيّة، التي عرض أفكارَها أنصار الحسين بن القاسم ومحبوه وليس القاسم نفسه، إنكار الأفكار المنقولة وإسقاط قيمتها.

كما أنّ مسلم اللحجيّ، في تاريخه عن القاسم بن جعفر بن القاسم العِيانيّ المشهور بالشريف الفاضل، ينقل أنّه كان في البداية يؤمن بمقتل عمّه الحسين بن القاسم العيانيّ، ولكنّه بات مؤمنًا بحياته بعد أن أقسم رجل باسم مدرك بن

---

(54) للاطّلاع على سيرة الحسين بن القاسم العيانيّ يُنظر: ابن فند، ج 2، ص 709-714. وللاطّلاع على سيرة القاسم بن جعفر بن القاسم بن عليّ العيانيّ وشقيقه، والذي تعهّد بزعامة الحسينيّة نيابةً عن الحسين بن القاسم العيانيّ، ينظر: المرجع نفسه، ج 2، ص 717-723، ومعلومات ابن فند مأخوذة من تاريخ مسلم اللحجيّ.

(55) حميدان بن يحيى القاسمي، مجموع حميدان: بيان الإشكال فيما حكي عن المهديّ من الأقوال، تحقيق أحمد علي الحمزي وهادي حسن هادي (صعدة: مركز أهل البيت للدراسات الإسلاميّة، 1424هـ/ 2003م)، ص 413، 419-420.

إسماعيل سبعين مرة، وذبح سبعين أضحية، وقال إنه رأى الحسين بن القاسم بعينه وقد عاد من الحرب صحيحًا سليمًا. ولا شك في أن الشريف الفاضل وشقيقه محمّد بن جعفر الملقّب بذي الشرفين يؤمنان بمهدوية عمهما وبعقائد الحسينيّة، فعلاوة على المصادر التاريخيّة المتعدّدة، ثمة كتاب قيّم يعود إلى تلك الحقبة باسم سيرة الإمامين، وقد وصل إلى أيدينا، وفيه يصرّح مفرّح بن أحمد الرَّبَعيّ (كان حيًا في 485هـ) أنه من أصحاب هذين الشقيقين، وأنه يؤمن بالعقائد الحسينيّة[56]، وقد أورد في جوانب عدّة من الكتاب أنهما كانا أيضا يؤمنان بالعقائد الحسينيّة. وعلى الرغم من ذلك، فإنّ الجديد في كلام مسلم اللحجيّ عن الشريف الفاضل هو نسبة بداية حركة الزيديّة وظهور الحسينيّة إلى شخصه. وفي كلام أحمد بن سليمان، إشارة أيضًا إلى أنّ بعض أبناء شقيق الحسين ينظرون إليه نظرةً تتطابق مع آراء مسلم اللحجيّ[57]. ولعلّ عدم وجود إمكانيّة للانتقام من الحسين بن القاسم قد يُعدّ دليلًا أيضًا على اتخاذ هذه النظرة عن موت الحسين من جانب أبناء أخيه[58].

---

(56) ينظر: الشهاريّ، ج 1، ص 251.

(57) أورد المتوكل على الله أحمد بن سليمان في كتابه **حقائق المعرفة** تقريرًا عن عقائد الحسين بن القاسم وعمد إلى نقدها ورفضها، ينظر: ابن سليمان، ص 491-496، 534.

(58) ابن أبي الرجال، ج 1، ص 162-163، ج 4، ص 231-232. وفي القرن السابع صرّح حميد بن أحمد المحلّيّ (ت. 652هـ) أنّ المؤمنين بحياة الحسين ومهدويته كانوا موجودين في زمانه، ولهذا فقد ألّف كتابًا في الرّد عليهم باسم **الرسالة الزاجرة لذوي الحجى (النهى) عن الغلوّ في أئمة الهدى**، وقد نشرت هذه الرسالة على أساس مخطوطها الوحيدة المعروفة، ينظر: علي موسوي نجاد: «الرسالة الزاجرة في الرّد على الغلوّ في مذهب الزيديّة»، مجلّة هفت آسمان، العدد 26 (1385ش)، ص 46-60. وفي القرن التاسع تحدّث الهادي بن إبراهيم الوزير (ت. 822هـ) عن حضور الحسينيّة إلى فترة قصيرة قبل زمن تأليف كتاب **هداية الراغبين**. في: الهادي بن إبراهيم الوزير، **هداية الراغبين إلى مذهب العترة الطاهرين**، تحقيق عبد الرقيب بن مطهر محمّد حجر (صعدة: مركز أهل البيت للدراسات الإسلامية، 1423هـ/ 2002م)، ص 296، ونقل عن شخص يسمّى يحيى بن محمّد العمرانيّ أنّه هو، أو الشخص الذي رآه، قد أدرك أنصار الحسينيّة، لكن المصادر الزيديّة التالية تحدّثت صراحةً عن انقراض الحسينيّة. ينظر: المهديّ لدين الله أحمد بن يحيى بن المرتضى، **المنية والأمل في شرح الملل والنّحل**، طبع محمّد جواد مشكور (بيروت: مؤسسة الكتاب الثقافية، 1988)، ص 91-92؛ علي موسوي نجاد، «مهدويت و فرقه حسينيه زيديه» («المهدوية والفرقة الحسينيّة الزيديّة»)، مجلة هفت آسمان، العدد 27، السنة 7 (خريف 1384ش / 2005م)، ص 157.

أبو الفتح الناصر بن الحسين بن محمّد الديلميّ إمام عالم ومفسّر زيديّ إيرانيّ عاش في القرن الخامس، واستطاع بعد هجرته إلى اليمن لمّ شمل المجتمع الزيديّ اليمنيّ المتفرّق وأن يصبح إمامًا لهم، ولعلّ مجمل معلوماتنا عن الديلميّ عبارة عن أفكار جمعها عن حميد بن أحمد المحلّيّ، وعبد الله بن حمزة، بينما اكتفت بقيّة المصادر الزيديّة بتكرار هذه المعلومات[59].

والديلميّ من السادة الحسنيّة ونسبه الكامل هو: أبو الفتح الناصر بن الحسين بن محمّد بن عيسى بن محمّد بن عبد الله بن أحمد بن عبد الله بن عليّ بن الحسن بن زيد بن الحسن بن عليّ بن أبي طالب، وملقّب بالناصر لدين الله، وقد كان لعائلته مكانة مرموقة في مدينة أبهر لأجيال عدّة[60].

إنّ أوّل فرد من أجداد الديلميّ الذين ذهبوا إلى أبهر واستقرّوا هناك أبو عليّ محمّد بن عبد الله بن أحمد بن عبد الله بن عليّ بن الحسن بن زيد بن الحسن بن عليّ بن أبي طالب، وكانت أمه ابنة زيد بن عيسى بن زيد بن الحسين بن زيد بن عليّ بن الحسين بن عليّ بن أبي طالب. وأبناؤه هم: أبو زيد عيسى، وأبو الحسين زيد، وأبو الحسن عليّ، وأبو عليّ الحسن، وكانوا يقطنون في أبهر. والحقّ أنّنا لا نعرف تمامًا متى هاجرت هذه العائلة من أبهر إلى الديلم، حتى اشتهر أبو الفتح بـ «الديلميّ»، لكن الشيء الوحيد الذي يمكن تخيّله أنّ والد الديلميّ، في أغلب الظنّ، كان يقيم في الديلم، وهذا مجمل ما نعلمه عن أجداد الديلميّ.

أمّا عن تاريخ ولادته وسيرته في الديلم، فالمعلومات غير متوافرة، وكلّ ما نعلمه هو أنّه أمضى أيّام طفولته وشبابه في الديلم، وتعلّم على يد علماء الزيديّة فيها.

---

(59) المحلّيّ، ج 2، ص 187-195؛ المنصور بالله عبد الله بن حمزة، **الشافي** (صنعاء: مكتبة اليمن الكبرى؛ بيروت: مؤسّسة الأعلميّ للمطبوعات، 1406هـ/ 1986م)، ج 1، ص 338-339؛ ابن فند، ج 2، ص 731-734؛ الشهاريّ، ج 1، ص 246-250؛ المؤيّديّ، ص 218-221؛ محمّد بن محمّد زبارة الحسنيّ الصنعانيّ، **أئمّة اليمن** (تعز: مطبعة النصر الناصريّة، 1372ش/ 1993م)، ج 1، ص 90-92.

(60) أبو إسماعيل إبراهيم بن ناصر ابن طباطبا، **منتقلة الطالبيّة**، حقّقه وقدّم له السيّد محمّد ... 8-9.

قام الديلميّ بحركة في الديلم سنة 430هـ لكنّها فشلت[61]، ولعلّ فشله هذا دفعه إلى الهجرة إلى اليمن على الرغم من صعوبة الأوضاع هناك، حيث الاختلافات المتزايدة بين الزيديّة، ونشأة الفرقة الحسينيّة، وظهور الدولة الصليحيّة الإسماعيليّة.

ذكر ابن فند أنّ تاريخ ورود الديلميّ إلى اليمن كان سنة 430هـ[62]، وفي سنة 437هـ استطاع الديلميّ السيطرة على صعدة، ووحّد الزيديّين ونال دعم الزيديّة في شمال اليمن. لكن يبدو أنّ قبيلة خَولان التي كانت تسكن في أطراف صعدة امتنعت من قبوله إمامًا، وذلك لأن المصادر تشير إلى مقتل أفراد هذه القبيلة على يد الديلميّ. واستطاع الديلميّ في شهر شوّال من تلك السنة أن يفتح صنعاء، ونصّب رجلًا فيها على القضاء اسمه سعيد بن يزيد، ومن ثم ذهب إلى ذي بين وأقام فيها.

وفي سنة 438هـ، ذهب الديلميّ إلى حذان؛ القسم السفليّ من وادي السرّ، وبعدئذ ذهب إلى مكان خارج صنعاء اسمه علب، وهنالك بنى قلعة من الآجرّ وأقام فيها. وقد بايعته قبيلة عَنَس إثر مبايعة ابن أبي الفتوح له. وفي تلك الأثناء ذهب جعفر بن القاسم العيانيّ، الذي كان يتولّى زعامة الزيديّة الحسينيّة ويروّج عقيدة عودة الحسين العيانيّ، ذهب إلى الديلميّ، وقام الديلميّ بتنصيب جعفر في مقام أمير الأمراء، ووهبه ربع الخراج، لكنّ هذه المصالحة بين الديلميّ وجعفر لم تطل فتصادما. وتحرّك جعفر مع يحيى بن أبي حاشد بن الضحاك؛ أمير قبيلة همدان، نحو صنعاء لمحاربة الديلميّ، وفي المقابل أمر الديلميّ بتخريب بيوت بني الحارث وبني المروان لمواجهتهما، وقد أدّى ذلك إلى إغضاب ابن أبي حاشد وابن أبي الفتوح، فأخرجا أنصار الديلميّ من صنعاء وأسقطا اسمه من الخطبة. ولمواجهتهما انطلق الديلميّ من علب إلى

---

(61) ابن حمزة، **الشافي**، ج 1، ص 338؛ المؤيّديّ، ص 218.

(62) ابن فند، ج 2، ص 731؛ الشهاريّ، ج 1، ص 246، وذكر سنة 437هـ، وأمّا مادلونغ فذكر سنة 429هـ في مقاله «أبو الفتح الديلميّ»، في: دائرة المعارف الإسلاميّة، يُنظر: Wilfred Madelung, «Abu 'l-Fath al-Daylamī's 2nd entry,» *Encyclopedia of Islam*

الجوف ومن ثم إلى البون، وقد تحدّث الشهاريّ عن حروب عدّة بين الديلميّ وأبي الفتوح دون التفصيل في ذلك[63].

لقد أشرنا سابقًا إلى أنّ من العقبات التي واجهت الديلميّ قيام دولة عليّ بن محمّد الصُّلَيحيّ، فقد سيطر الصليحيّ على جبل المسار سنة 439هـ، واستطاع الهيمنة على أجزاء واسعة من اليمن؛ ومن جملة ذلك صنعاء[64]، ولعلّ هذه السيطرة أدّت إلى تفرّق أنصار الديلميّ، ودفعت الديلميّ إلى التخفّي في مدن اليمن فرارًا من قبضة الصليحيّ[65]. واستمرّ الديلميّ في حياته هذه حتّى عام 444هـ؛ ففي شهر ربيع الأوّل من ذلك العام سيطر الصليحيّ على صنعاء، وقتل أبا حاشد بن يحيى بن أبي حاشد، ولعل وصول خبر حضور الديلميّ، الذي كان آنذاك في مدينة عَنس، دفع الصليحيّ إلى الذهاب إلى ذلك المكان، أما الديلميّ فراسل زعيم منطقة تهامة وطلب منه المدد. ونشب صراع بين الصليحيّ والديلميّ انتهى بمقتل الأخير مع عدد من أنصاره، ودفنوا في منطقة باسم ردمان[66]. وبموت الديلمي دخل زيديو اليمن في مرحلة من السكون، واستمرّت هذه الحالة حتّى أيّام الإمام الزيديّ المتوكّل على الله أحمد بن سليمان (ت. 566هـ)، وقد صُنّف الديلمي في زمرة أئمّة الزيديّة المحتسبة[67].

---

(63) الشهاريّ، ج 1، ص 247. وللمزيد عن هذه الحوادث ينظر: الصنعاني، ج 1، ص 92.

(64) للمزيد عن أخبار الصليحيّ ينظر: الشهاريّ، ج 1، ص 247-250؛ حسين بن فيض الله الهمداني، **الصليحيّون والحركة الفاطميّة في اليمن** (من سنة 268هـ إلى سنة 626هـ) (صنعاء: منشورات المدينة، 1986)، ص 62-112؛ سيّد، **تاريخ المذاهب الدينيّة**، ص 118-121.

(65) الشهاريّ، ج 1، ص 250.

(66) أشار الشهاريّ في: الشهاري، ج 1، ص 250 إلى قبور هؤلاء، وقد عرض الهمدانيّ، في: الهمداني، ص 82، معلومات أكثر دقّة عن محلّ قتل الديلميّ ودفنه؛ إذ يقول: «قتل الديلميّ في مكان اسمه نجد الجاح من بلاد رداع، وحُمل رأسه إلى صنعاء، ودُفن جسده في أفيق من بلاد عنس». وأما زبارة، في: الصنعاني، ج 1، ص 93، فأشار إلى بناء أقيم فوق قبره في القرن الحادي عشر الهجريّ واشتهر باسم قاع الديلميّ، وأشار أيضًا إلى أنّ أبناء الديلمي وأحفاده في مدينة ذمار كانوا يُعرفون باسم بني الديلميّ. ينظر: Madelung, «Abu L-Fath Al-Daylami»

(67) في المذهب الزيديّ وتبعًا للواقع الخارجيّ يشير مفهوم الإمام المُحتسب إلى وضعية أنّ الفرد الإمام لا يمكنه أداء جميع وظائف الإمام المعروفة ما لم يبسط قدرته السياسيّة، يقول الهارونيّ في ذلك: «المُحتسب لا ولاية له على شيء من أموال الله سبحانه وتعالى، ولا يجوز له قبضها إلا أن يأذن له

دوّن الديلميّ مؤلّفات عدّة، وقد أشار المحلّي إلى تفسيره للقرآن في 14 مجلّدًا، وأثنى عليه[68]. ويسمّى هذا التفسير **البرهان في تفسير القرآن**، أو **البرهان في تفسير غريب القرآن**، وله مخطوطات عدّة ما زالت موجودة[69]. وكتب الديلميّ رسالةً باسم **المبهجة في الردّ على الفرقة الضالّة المتلجلجة**، وذلك في الردّ على المُطرّفيّة، ويبدو أنّ متنها قد ضاع، وتُعدّ من أقدم المؤلّفات في الردّ على تلك الفرقة، لكنّها لم تكن مثار اهتمام بسبب عدم الاقتباس منها في المتون الكلاميّة المعادية للمُطرّفيّة. ولعلّ السبب في ذلك أنّ المُطرّفيّة في عصر الديلميّ كانت في مراحل تشكّلها الأولى[70]. ونقل المحلّيّ أجزاءً من دعوة الديلميّ التي تناول فيها أسبابه الشرعيّة للقيام[71].

=أربابها ويأمروه بذلك». وعن خصائص الإمام يقول الهارونيّ: «إن الإمام يختصّ بأربع خصال: إقامة الجمع، وأخذ الأموال كرهًا، وتجييش الجيوش لفضّ الظالمين، وإقامة الحدود على من وجبت عليه، وقتل من امتنع من الانقياد لها. أمّا المحتسب فيقوم بالنّهي عن المنكر بلسانه وسيفه على مرتبته، والأمر بالمعروف بلسانه دون سيفه، وسدّ الثغور وتجييش الجيوش للدفع عن المسلمين وحفظ ضعيفهم [...] وحفظ الأوقاف وتفقّد المناهل والمساجد والسبيل والمنع من التظالم». ينظر: سيّد، **تاريخ المذاهب الدينيّة**، ص 261، الحاشية 2.

(68) المحلّيّ، ج 2، ص 187؛ ابن حمزة، **الشافي**، ج 1، ص 338.

(69) للاطّلاع على بعض نسخ هذا التفسير في المكتبات اليمنيّة الخاصّة ينظر: عبد السلام بن عباس الوجيه، **أعلام المؤلّفين الزيديّة** (عمّان: مؤسّسة الإمام زيد بن علي الثقافيّة، 1420هـ/ 1999م)، ص 750؛ الوجيه، **مصادر التراث**، ج 1، ص 220، 454. وأما عدنان زرزور، في: عدنان زرزور، **الحاكم الجشميّ ومنهجه في تفسير القرآن** (بيروت: مؤسّسة الرسالة، 1391هـ/ 1971م)، 142-143، فقام بتوصيف نسخة من هذا التفسير ونقل مقاطع قصيرة منه، كما استفاد عبد الله أحمد بن إبراهيم الشرفيّ (ت. 1062هـ) من هذا التفسير في تأليف كتاب **المصابيح الساطعة الأنوار**، واقتبس منه مرّات عدّة، في: عبد الله بن أحمد بن إبراهيم الشرفيّ، **المصابيح الساطعة الأنوار: تفسير أهل البيت عليهم السلام**، تحقيق محمّد قاسم الهاشميّ وعبد السلام عباس الوجيه (صعدة: مكتبة التراث الإسلامي، 1418هـ/ 1998م)، ج 2، ص 51، 65، 73-74؛ المرجع نفسه، ج 4، ص 5، 16. وهنالك مخطوطة باسم **العهد الأكيد في تفسير القرآن المجيد** تنسب إلى الديلميّ، ولعلّها جزء من تفسيره. ينظر: الوجيه، **أعلام المؤلّفين الزيديّة**، ص 750.

(70) ينظر: ابن حمزة، **الشافي**، ج 1، ص 338. وقد ورد ذكر رسالة أبي الفتح الديلميّ لدى المنصور بالله ضمن رسالة أجوبة مسائل تتضمّن ذكر المُطرّفيّة وأحكامهم وغير ذلك في نصص آثار دوّنت ضد المُطرّفيّة. ينظر: المنصور بالله عبد الله بن حمزة، **مجموع رسائل الإمام المنصور بالله عبد الله بن حمزة (المجموع المنصوريّ)**، تحقيق عبد السلام بن عباس الوجيه (صنعاء: مؤسّسة الإمام زيد الثقافيّة، 1422-1423هـ/ 2002م)، ج 1، ص 183-185.

(71) المحلّيّ، ج 2، ص 187-194؛ الوزير، ص 106-109، حيث نقل أجزاء من أثره=

ومن المؤلّفات المشهورة للديلميّ **مسائل القاسم بن العبّاس**، وفيها أجاب الديلميّ عن الأسئلة الكلاميّة والفقهيّة للشريف القاسم بن العبّاس، ولم يبق منها إلّا مخطوطتها[72].

إنّ الصراع بين عليّ بن محمّد الصليحيّ وخصومه لم يتوقف بمقتل أبي الفتح الديلميّ وهيمنته على صنعاء، ففي سنة 458هـ قُتل الشريف حمزة بن أبي هاشم في الصراع مع الصليحيّ. ودخل الأمير مكرم أحمد بن عليّ الصليحيّ إلى ذي (كذا في المتن، لا أعرف حقيقة) [يبدو أن هناك حذفًا، هل المقصود إلى ذي بين؟] في سنة 460هـ، واضطرّ الشريف القاسم بن جعفر بن القاسم العِيانيّ إلى الخروج من هناك بعد أن تخلّى أنصاره عنه. وفي عام 643هـ حاول أنصار الصليحيّين في صعدة الحيلولة دون إلقاء الخطبة باسم الأشراف الهادويّة، لكنّ الشريف القاسم بن إبراهيم خرج من شهارة إلى صعدة واستخلص دار الإمارة من يد هؤلاء، وجعل الخطبة من جديد باسم الأشراف الهادويّة. واستطاع هؤلاء الأشراف انتزاع مدن ثُلاء وبكر وذي مرمر من سلطة الصليحيّة في سنة 465هـ.

في النصف الثاني من القرن الخامس، فشل الزّيديون في تشكيل إمارة لهم في اليمن، واقتصرت سلطتهم على بعض الإمارات المحلّيّة في اليمن، وفي سنة 511هـ وصل مبعوث أبي طالب الأخير إلى اليمن، وقبل زيديّة اليمن إمامة أبي طالب ما أدّى إلى الوحدة السياسيّة في المجتمع اليمنيّ. وبعد موت أبي طالب وفي سنة 520هـ، ومع وصول الإمام الزيديّ عبد الله بن سليمان المشهور بالمتوكّل على الله الذي تمّت مبايعته إمامًا في صعدة

= الديلميّ هذا. وورد ذكر أحوال الديلمي في مخطوطة في مكتبة محمّد بن عبد العظيم الهادي في مدينة ضحيان اليمنيّة، ولعله هو نفسه الذي أورده المحلّيّ عن الديلميّ. ينظر: الوجيه، **مصادر التراث**، ج 1، ص 440، وأيضًا: Madelung, «Abu L-Fath Al-Daylami».

(72) الوجيه، **أعلام المؤلّفين الزيدية**، ص 750-751؛ ابن حمزة، **الشافي**، ج 1، ص 338؛ ابن فند، ج 2، ص 732-733، وقد نقلوا نماذج من أشعار الديلميّ. وأشار المؤيّديّ إلى أنّ آل الديلميّ الذين فيهم شخصيات مشهورة في اليمن اليوم هم من أحفاده. ينظر: المؤيّديّ، ص 221، وقد أشار إلى اثنين من مشاهير عائلة الديلميّ.

سنة 532هـ، فإن الوحدة السياسية لزيديّة اليمن وإيران وقعت على عاتق الإمام الزيديّ اليمنيّ.

تلقّى أبو الحسن أحمد بن سليمان بن محمّد بن مطهّر بن عليّ بن الناصر بن أحمد بن الهادي إلى الحقّ أصول الدين والفقه على يد العالم الزيديّ الإيرانيّ زيد بن الحسن البيهقيّ البروقنيّ، والذي جاء إلى اليمن في سنة 540هـ، كما أنّه تعلّم على يد عبدالله العَنسيّ الذي جاء من إيران إلى اليمن في سنة 501هـ.

انتهى النزاع بين المتوكّل على الله والصليحيّين بموت السيّدة الحرّة سنة 532هـ، وسقوط دولة الصليحيّين في اليمن، واستطاع الزيديّون استعادة أمجادهم السابقة. ومن أهمّ المشكلات التي واجهت المتوكّل على الله، علاوة على النزاع مع الإسماعيليين، النزاع مع فرقة زيدية خاصّة باسم المُطرّفيّة. ومنذ القرن الرابع وما يليه، بدأت تظهر آراء خاصّة بين طائفة زيديّة عُرفت عند تشكّلها النهائي باسم المُطرّفيّة[73].

---

(73) للاطّلاع على المُطرّفيّة ينظر: سيّد، تاريخ المذاهب الدينيّة، ص 241-254؛ عارف، ص 178-183؛ حسن أنصاري، «يادداشتى دربارة مطرفيه و ردىّ قاضى جعفر ابن عبد السلام» («آراء حول المُطرّفيّة وردّ القاضي جعفر بن عبدالسلام»)، كتاب ماه دين (1380ش/ 2001م)، ص 112-126؛ حسن أنصاري، «فلسفه طبيعى معتزليان مطرفى» («الفلسفة الطبيعية لمعتزلة المُطرّفيّة»)، كتاب ماه دين، العددان 102-103 (1385ش/ 2006م)، ص 4-17. إنّ المعلومات المتوفرة عن التراث الفكريّ للمطرفيّة قليلة. ولعلّ الأثر الوحيد المتبقي عن التراث الفكريّ للمطرفية هو كتاب البرهان الرائق المخلّص من ورط المضايق لسليمان بن محمّد بن أحمد المحلّيّ، ومخطوطه الوحيدة المعروفة موجودة في مكتبة الجامع الكبير بصنعاء، وبناءً على هذه المخطوطة قام عليّ محمّد زيد بإعداد تقرير مفصّل عن المُطرّفيّة وعقائدهم الكلامية، في: عليّ بن زيد، تيّارات معتزلة اليمن في القرن السادس الهجريّ (صنعاء: المركز الفرنسي للدراسات اليمنية، 1997)، ص 64-81، 94-104، 207-340؛ أيمن فؤاد سيّد، «مخطوطات اليمن»، مجلّة معهد المخطوطات العربيّة، العدد 73 (ربيع الأول - رمضان 1374هـ - أيار/ مايو - تشرين الثاني/ نوفمبر 1955م)، ص 203؛ أحمد عبدالرزاق الرقيحي وعبدالله محمّد الحبشي وعلي وهّاب الآنسي، فهرست مخطوطات مكتبة الجامع الكبير بصنعاء (صنعاء: مكتبة الأوقاف، 1984)، ج 2، ص 556. وللاطّلاع على نشأة دولة الهادي في اليمن والأزمات بعد موته، ينظر: سيد، تاريخ المذاهب الدينية، ص 231-241؛ عارف، ص 165-178.

إنّ آراء علماء المُطرَّفيّة عبارة عن تركيب عجيب من بعض أفكار أبي القاسم البلخيّ وبعض آراء الهادي، ولعلّ غرابتها جعلت منشأها مجهولًا أمام المحققين. أما في القرنين الخامس والسادس فتحوّلت إلى تيار قويّ بين زيديّة اليمن، وتنازعت مع فرقة زيديّة أخرى تخالفها في العقيدة كانت تُسمّى المخترِعة. واشتدّ الصراع بين المُطرَّفيّة والمخترِعة في أيّام المتوكّل على الله أحمد بن سليمان، وبدأت الجهود العلميّة الجدّيّة لسحق المُطرَّفيّة والقضاء عليها.

ألّف المتوكّل على الله رسالةً باسم **الهاشمة لأنف الضلال من مذاهب المُطرَّفيّة الضلّال الجهّال**، كما ألّف كتابًا آخر باسم **الرسالة الواضحة الصادقة في تبيين ارتداد الفرقة المارقة المُطرَّفيّة الطبيعيّة الزنادقة**، ولعلّ هذا العنوان يشير إلى تكفير المُطرَّفيّة وعدّهم مرتدّين[74]. وقد قام أحمد بن سليمان، وباقتراح العالم المكّيّ وشريفها الزيديّ عليّ بن عيسى الحسنيّ، المشهور بابن الوهّاس (ت. 556هـ)، بدعوة العالم الزيديّ الإيرانيّ زيد بن الحسن البيهقيّ البروقنيّ (ت. 545هـ) إلى اليمن، من أجل مجابهة المُطرَّفيّة وترويج أفكار المدرسة البهشميّة المعتزليّة[75].

وصل البروقنيّ إلى صعدة في جمادى الأولى سنة 541هـ، بعد تحمّل أعباء كثيرة، وقد أحضر معه كتبًا كثيرةً عن المذهب الزيديّ الإيرانيّ، من جملة ذلك كتب أستاذه الحاكم الجشميّ، لكنّ قطّاع الطرق سطوا على قسم منها في أثناء سفره.

وفي اليمن استطاع البروقنيّ أن يصرف بعض علماء المُطرَّفيّة عن عقيدتهم، من جملة هؤلاء القاضي جعفر بن أحمد بن عبد السلام المسوريّ،

---

(74) للاطّلاع على قسم من **رسالة الهاشمة**، ينظر: سيد، تاريخ المذاهب الدينيّة، ص 285-288. وقد أورد المتوكل على الله أحمد بن سليمان في كتابه حقائق المعرفة أبحاثًا كلاميّةً مفصّلةً عن معتقدات المُطرَّفيّة.

(75) للاطّلاع على سيرة البيهقيّ، ينظر: الوزير، ص 113-114؛ ابن أبي الرجال، ج 2، ص 300-303.

والذي أدّى لاحقًا دورًا مهمًا في مبارزة المُطرِّفيّة، واشتهر لدى الزيديّة بالقاضي جعفر.

خامسًا: القاضي جعفر بن عبد السلام المسوري، ودوره في انتقال التراث الزيدي الإيراني إلى اليمن

إنّ المعلومات المتوافرة عن حياة القاضي جعفر المسوريّ قليلة، بما في ذلك تاريخ ولادته، ولعلّ ذلك يعود إلى تعلّق القاضي جعفر بفرقة الإسماعيليّة في اليمن[76]؛ فالمسوريّ كأبيه وأجداده عاش مدّة على مذهب الإسماعيليّة، وعمل قاضيًا لصنعاء تحت سلطة الحكّام الإسماعيليّة الصليحيّة وبني حاتم، كما أنّ شقيقه يحيى بن أحمد (ت. 562هـ) كان أيضًا يعمل تحت خدمة بني زُرَيع؛ الحكّام الإسماعيليّين لمدينة عدن، والذين بسطوا سيطرتهم هناك بسبب ضعف سلطة الزيديّين.

اعتنق القاضي جعفر مذهب الزيديّة في تاريخ غير معروف بدقّة، وانضوى إلى تيّار المُطرِّفيّة ذائع الصيت، ولعلّ السبب في ذلك التحوّل هو الميول الصوفيّة في المُطرِّفيّة. ولئن كنّا لا نعرف تاريخ اعتناقه للزيديّة المُطرِّفيّة، فإنّ من الثابت أنّ القاضي جعفر كان شخصيّةً مشهورةً بين الزيديّة في أثناء وصول البيهقيّ لليمن سنة 541هـ. ولعلّ تعاليم البيهقيّ أسهمت في تحوّل القاضي من العقيدة المُطرِّفيّة إلى الزيديّة المخترِعة.

إنّ الإمكانات الجدّية للقاضي جعفر في البحث والمناظرة قد حوّلته وبسرعة كبيرة إلى ناطق باسم الزيديّة المخترعة، وعندما صمّم البيهقيّ على ترْك اليمن سنة 545هـ والعودة إلى دياره في إيران قرّر القاضي جعفر مرافقته في رحلة عودته، وزيارة المراكز الزيديّة في إيران وإتمام تحصيله العلميّ هناك

---

(76) للاطّلاع على حياة القاضي جعفر، يُنظر: ابن فند، ج 2، ص 768-774؛ ابن أبي الرجال، ج 1، ص 617-624؛ الشهاري، ج 1، ص 273-278؛ المؤيّدي، ص 233-241؛ الوجيه، أعلام المؤلّفين الزيديّة، ص 278-282. وعن دور القاضي جعفر في انتقال التراث الزيديّ الإيرانيّ والعراقيّ إلى اليمن وصراعه مع المُطرِّفيّة، يُنظر: سيّد، تاريخ المذاهب الدينيّة، ص 254-259؛ زيد، ص 130-143.

عند البيهقيّ. لكنّ الأخير توفّي فجأة في وادي تهامة في مكان اسمه سَيحار. إلا أنّ هذا لم يثنِ القاضي عن إتمام رحلته، واستمرّ في مسيره وحيدًا[77]. ويبدو أنّ الهدف الأساسيّ للقاضي من رحلته تلك هو إعداد المصادر الزيديّة التي ربما سمع بها من البيهقيّ ونقلها إلى اليمن.

وصل القاضي جعفر إلى بلاد إيران، وفي الرّيّ هرع إلى لقاء العالم الزيديّ المشهور أبي العبّاس أحمد بن أبي الحسن الكنّيّ، وهنالك قرأ على يديه بعض الآثار الزيديّة الإيرانيّة من قبيل كتاب: **الزيادات** للمؤيّد بالله، وتلقّى منه إجازةً عامّةً في رواية الكتب الزيديّة التي كانت لدى الكنّيّ في روايته، وقد نقل الشهاريّ قسمًا من هذه الإجازة في كتابه **طبقات الزيديّة الكبرى**. ووفقًا لهذه الإجازة يمكن القول إنّ تاريخ حضور القاضي جعفر عند الكنّيّ كان في جمادى الأولى سنة 552هـ[78]. كما التقى القاضي بالفقيه والعالم الزيديّ أحمد بن الحسن بن عليّ بن إسحاق الفرزاديّ، الذي كان يسكن في الريّ أيضًا، وسمع عليه بعض كتب الزيديّة[79].

---

(77) اللافت هو أوضاع المجتمعات الزيديّة في ذلك الزمان، ولعلّ القاضي جعفرًا قد سمع وصفها عند البيهقيّ. ولهذا فمن الأفضل التعرّف، ولو باختصار، إلى أحوال الزيديّة الإيرانيّة في مدينة الريّ في القرنين الخامس والسادس. إنّ معلوماتنا عن الزيديّة في الرّيّ محدودة بالمعلومات الواردة في سير أعلام الزيديّة الإيرانيّة المقيمين في مدينة الري وأطرافها. ولعلّ من جملة هؤلاء العلماء: إبراهيم بن إسماعيل بن إبراهيم المشهور بيارسا (العابد) الأسترابادي، وكان من جملة تلامذة المستعين بالله عليّ بن أبي طالب بن القاسم الحسنيّ. كما قرأ عليه تلميذه عمرو بن جميل أمالي أبي سعد إسماعيل بن عليّ السمّان (ت. 445هـ)، وذلك في سنة 589هـ. ابن أبي الرجال، ج 1، ص 138-139؛ الشهاريّ، ج 1، ص 66-67.

إنّ **أمالي السمان** هي من تأليف أبي سعد إسماعيل بن عليّ بن الحسين الرازي السمّان الذي كان يسكن في الريّ، ويُثني بكبير الزيديّة، وتوفي سنة 445هـ. للاطّلاع على سيرة حياته ينظر: المحسن بن كرامة الجشمي الشهير بالحاكم الجشمي، «**الطبقتان الحادية عشرة والثانية عشرة من كتاب شرح عيون المسائل**»، في: أبو القاسم البلخي والقاضي عبد الجبار الهمداني والحاكم بن كرامة الجشمي، **فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة**، تحقيق فؤاد سيد (تونس: الدار التونسية للنشر، 1986)، ص 389؛ ابن أبي الرجال، ج 1، ص 575-576.

(78) لمعرفة المزيد عن مؤلّفات الكنّيّ وشيوخه، ينظر: ابن أبي الرجال، ج 1، ص 245-246؛ الشهاريّ، ج 1، ص 107-108.

(79) ابن أبي الرجال، ج 1، ص 291-292.

الحقّ أنّ أبا العبّاس أحمد بن أبي الحسن الكنّيّ من علماء الزيديّة الذين سكنوا في الريّ، وقد اختلفت المصادر الزيديّة في ضبط اسمه، حيث ورد اسمه قطب الدين أحمد بن الحسن بن أحمد بن أبي الفتح بن عبد الوهاب الكنّيّ. ووفقًا لروايته في كتاب كشف الغلطات، والذي توجد نسخة منه بين زيديّة اليمن برواية القاضي جعفر، فإنّه كان من تلامذة أبي الفوارس تورانشاه بن خسرو شاه الديلميّ.

وفي سنة 540هـ نال الكنّيّ إجازة من فخر الدين زيد بن الحسن البيهقيّ لرواية مجموعة أحاديث زيد بن عليّ وأمالي أبي طالب الهارونيّ، وذلك في أثناء قدومه للريّ في رحلة طريق الحجّ. كما أنّه تلقّى عن عبد المجيد بن عبد الحميد الأستراباديّ الزيديّ، والذي جاء مع البيهقيّ إلى الريّ، تلقّى منه إجازة رواية أمالي الهارونيّ. كما حاز الكنّيّ إجازةً لرواية أمالي أبي الحسين الهارونيّ من علماء الزيديّة في الريّ الذين تتلمذ عليهم من أمثال أبو عليّ الحسن بن عليّ بن أبي طالب الفرزاديّ، وأبو رشيد بن عبد المجيد الرازيّ، والشيخ عبد الوهاب بن أبي علاء نصرويه السمّان، وكان ذلك في ربيع الأوّل سنة 543هـ.

أنجز القاضي جعفر مهمّته في إيران بعد السفر إلى مواطن الزيديّة في مناطق الجبال وديلمان، وسماع الحديث، وجمع الكتب المتداولة لدى الزيديّة في تلك البلاد، ومن ثم قرّر العودة إلى اليمن سنة 554هـ وهنالك راح يدرّس في مسقط رأسه في منطقة جنوب صنعاء واسمها سناع في حدّة[80].

وعلى الرغم من أنّ نشاطات القاضي جعفر في اليمن أثارت غضب المُطرّفيّة الذين بنوا مدرسةً مقابل مدرسته، فإنّ الدعم الذي تلقّاه من الإمام الزيديّ أحمد بن سليمان قوّى مكانته.

---

(80) كما زار القاضي جعفر المراكز الزيديّة في العراق، وسمع عن علماء الزيديّة هنالك. ينظر: حميد بن أحمد المحلّيّ، محاسن الأزهار في مناقب إمام الأبرار ووالد الأئمّة الأطهار الإمام أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب عليه السلام، تحقيق الشيخ محمد باقر المحمودي (قم: مجمع إحياء الثقافة الإسلاميّة، 1422هـ)، ص 45-46.

إنّ التراث الكبير الذي حمله القاضي جعفر إلى اليمن ولّد تحوّلات جديدة في المجتمع الزيديّ في اليمن، وقد بدت ملامحه في دائرة تدوين الآثار الفقهيّة والكلاميّة. والحق أنّ معظم الآثار العلميّة الزيديّة الموجودة في مكتبات اليمن اليوم هي عبارة عن نسخ للمخطوطات التي أحضرها القاضي جعفر من إيران والعراق إلى اليمن.

تربّى كثير من التلامذة على يد القاضي جعفر، ومن جملة هؤلاء: الحسن بن محمّد الرصّاص (ت. 584هـ)[81]، وحُمَيد بن أحمد القرشيّ (ت. 623هـ)، وبدر الدين محمّد بن أحمد (ت. 614هـ)، وقد أدّى كلّ منهم دورًا مهمًّا في ترويج أفكار القاضي جعفر والتراث الزيديّ الذي جلبه إلى اليمن.

كما يمكن التعرف إلى النفوذ العميق للقاضي جعفر في المذهب الزيديّ، من خلال تدريس كتبه في المدارس الدينيّة اليمنيّة[82]. ولعلّ أبا محمّد الحسن

---

(81) للتعرف إلى دور الحسن الرصّاص وحفيده في تثبيت المعتزلة في اليمن ينظر: الشهاريّ، ج 1، ص 333-336؛ حسن أنصاريّ، «التيارات المعتزليّة البهشميّة وأبو الحسين البصريّ في اليمن، والتعريف بكتاب في الكلام المعتزليّ الزيديّ»، في: حسن أنصاري، **بررسيهاى تاريخى در حوزه اسلام وتشيع (دراسات تاريخيّة في حوزة الإسلام والتشيّع) (90 مقالة وملاحظة)** (طهران: مكتبة ومتحف ومركز مستندات مجلس الشورى الإسلاميّ، 1390ش/2011م)، ص 605-612؛ Jan Thiele, «Propagating Mutazilism in the VI[th]/XII[th] Century Zaydiyya: The Role of Al-Hassan al-Rassas,» *Arabica*, vol. 57, no. 5 (2010), pp. 536-558.

(82) وكان للقاضي جعفر نزاعات مع شافعيّة اليمن ممن كانوا يتّبعون عقائد أحمد بن حنبل من الناحية الكلاميّة. ولعلّ أهمّ نزاع مكتوب، وربما شفوي، كان بين القاضي والفقيه الشافعيّ الساكن في إب، يحيى بن أبي الخير العمرانيّ. كما كان للقاضي جعفر مناظرات في إب مع الفقيه الشافعي أبي الحسن عبد الله بن عليّ الهرميّ (ت. 570هـ). وقد قام القاضي في كتاب له بعنوان **الدامغ الباطل في مذهب الحنابل**، بالرد على الآراء التشبيهيّة للعمرانيّ، وفي المقابل ألف العمرانيّ كتابًا مفصّلًا باسم **الانتصار في الردّ على القدريّة الأشرار**. للاطّلاع على كتاب الانتصار للعمرانيّ، ينظر: عارف، ص 47-55؛ حسن أنصاري، «**زيديه و چالش حنابله و معتزله**» («الزيديّون وصراع الحنابلة والمعتزلة»)، **كتاب ماه دين**، العدد 36 (1379ش/ 2000م)، ص 3-6.

إن المنازعات الكلامية بين الشافعيّة والزيديّة في اليمن كانت أمرًا متداولًا، ولعلّ أهم هذه المجادلات هي **الرسالة الخارقة** لعبد الرحمن بن منصور بن أبي القبائل (ت. 530هـ)، وفيها ردّ على **الرسالة اليائعة** للمنصور بالله عبد الله بن حمزة (ت. 614هـ). كما أنّ المنصور بالله ردّ مفصّلًا في كتابه **الشافي** على ابن أبي القبائل. للاطّلاع على مزيد من المجادلات بين الزيديّة والشافعيّة في اليمن، ينظر: =

بن محمّد بن الحسن الرصّاص (546-584هـ) هو أحد تلامذة القاضي جعفر الذين أدّوا دورًا مهمًا في ترويج المتون المعتزليّة التي أحضرها القاضي إلى اليمن.

الحقّ أنّه هو نفسه من كتب بعض المتون المعتزليّة للفرقة البهشميّة من قبيل مخطوطة كتاب **المجموع في المحيط بالتكليف** لابن متويه، وهي الآن موجودة في الجامع الكبير بصنعاء (المكتبة الشرقية، رقم 551). واستمرّت العلاقات بين المجتمع الزيديّ في إيران واليمن في عهد الإمام الزيديّ اليمنيّ التالي المنصور بالله عبدالله بن حمزة (ت. 614هـ)، ووصلت إلى ذروتها بتقبّل زيديّة الديلم إمامة عبد الله بن حمزة المنصور بالله.

ولعلّ أهم عالِم زيديّ إيرانيّ في هذه المرحلة هو بهاء الدين (محيي الدين)، يوسف بن أبي الحسن بن أبي القاسم الديلميّ الجيلانيّ المركاليّ (المرقاليّ)، والذي كان له مراسلات مع العالم الزيديّ اليمنيّ عمران بن الحسن بن الناصر العُذريّ الهَمْدانيّ[83].

وفي الرسالة التي دوّنت عام 607هـ سرد يوسف معلومات مفصّلة لعمران عن المجتمع الزيديّ الخزريّ وأئمّته منذ أيّام أبي طالب الناطق بالحقّ (ت. 424هـ) فما بعده، وهي تكتسي أهميّة كبيرة بسبب تفاصيل هذا التقرير واشتماله على كثير من الجزئيّات والمعلومات التي لا وجود لمثلها في المصادر الأخرى[84].

= عارف، «المقدمة»، ص 42-44. وقد نُشر كتاب **الانتصار** للعمرانيّ بهذه التفاصيل: الشيخ يحيى بن أبي الخير العمرانيّ، **الانتصار في الردّ على المعتزلة القدرية الأشرار**، دراسة وتحقيق سعود بن عبدالعزيز الخلف (الرياض: أضواء السلف، 1419هـ/ 1999م).

(83) للمزيد عن عمران ينظر: ابن أبي الرجال، ج 3، ص 395-397؛ الشهاريّ، ج 2، ص 736-737. وقد نسخ عمران بن الحسن في سنة 613هـ مخطوطة عن كتاب مناقب أمير المؤمنين، تأليف علي بن محمّد المشهور بابن المغازليّ (ت. 483هـ) عن نسخة كتبها العالم الإماميّ ابن الشرفية الواسطيّ سنة 585هـ. ينظر: عبد العزيز الطباطبائيّ، أهل البيت عليهم السلام في المكتبة العربية (قم: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، 1417هـ)، ص 580-583.

(84) ورد تصحيح لمتن الرسالة ضمن: ويلفرد مادلونغ، أخبار أئمّة الزيديّة في طبرستان وديلمان =

ومن العناصر المهمّة عن بهاء الدين أنّه كان يدعم الإمام المنصور بالله في حربه مع المُطَرِّفيّة في اليمن[85]. كما أنّ يوسف كتب رسالةً أخرى إلى المنصور بالله فيها تفسير للقرآن[86]، وله أيضًا كتاب **سمط الدرر** (في شرح التحرير)[87]، وكتاب **عمدة الوافي**[88]، لكن لم يبقَ أيّ من كتبه باستثناء رسالة إلى عمران والمنصور بالله[89].

أما وفاة يوسف، فينبغي أن تكون بين سنتي 607هـ/ 1210-1211م و614هـ/ 1217م، وذلك لأنّه توفي قبل المنصور بالله.

ولد عبد الله بن حمزة المشهور بلقب المنصور بالله في ربيع الثاني سنة 561هـ في بلدة عيشان، ويصل نسبه إلى القاسم بن إبراهيم الرسّيّ، فهو عبد الله بن حمزة بن سليمان بن حمزة بن عليّ بن حمزة بن الحسن بن عبد الرحمن بن

= وجيلان، نصوص تاريخية جمعها وحقّقها مادلونغ (بيروت: المعهد الألماني للأبحاث الشرقية، 1987م)، ص 135-161، والإيضاحات حولها في: «المقدمة»، في: المرجع نفسه، ص 18-19. ولعلّ هذه الرسالة هي **سير الأئمة** التي نسبت إلى بهاء الدين يوسف بن الحسن الديلمي. ينظر: السيّد أحمد الحسيني، **مؤلّفات الزيديّة**، 3 أجزاء (قم: منشورات مكتبة آية الله النجفي المرعشي، ط 1، 1413هـ)، ج 2، ص 106، العدد 1804.

(85) للاطّلاع على سيرة يوسف بن أبي الحسين؛ كتبه وعائلته، ينظر: ابن أبي الرجال، ج 1، ص 29-30، 543، شرح الحال رقم 309؛ المرجع نفسه، ج 2، ص 408، شرح الحال رقم 762؛ المرجع نفسه، ج 4، ص 523-542، شرح الحال رقم 1376؛ وأيضًا: الشهاريّ، ج 3، ص 1282، شرح الحال رقم 809؛ حسن أنصاري، «تفسير كتاب الله؛ متنى از كدامين دوران: نيمه سده هفتم يا اواخر سده هشتم؟» («تفسير كتاب الله: متن من أيّ عصر: منتصف القرن السابع أم أواخر القرن الثامن؟»)، موقع الكتاب، في: http://ansari.kateban.com/post/1676

(86) ينظر: آغا بزرك الطهراني، **الذريعة إلى تصانيف الشيعة** (بيروت: دار الأضواء، 1403هـ/ 1983م)، ج 4، ص 314، شرح الحال رقم 1330؛ الحسينيّ، ج 1، ص 314، شرح الحال رقم 897.

(87) الحسينيّ، ج 2، ص 101، شرح الحال رقم 1786.

(88) المرجع نفسه، ص 285، شرح الحال رقم 2296. وعن يوسف ينظر أيضًا: الوجيه، **أعلام المؤلّفين الزيديّة**، ص 1175-1176، شرح الحال رقم 1234؛ المرجع نفسه، ص 482، شرح الحال رقم 479، ففي الإرجاع الأخير للوجيه نسب بالخطأ تفسير القرآن، وسمط الدرر، وعمدة الوافي، وسير الأئمّة إلى ابن يوسف شهردوير.

(89) للمزيد عن رسالة بهاء الدين إلى المنصور بالله، ينظر: أنصاريّ، «تفسير كتاب الله».

يحيى بن عبدالله بن الحسين بن القاسم بن إبراهيم بن إسماعيل بن إبراهيم بن الحسن بن الحسن بن عليّ بن أبي طالب. تلقى العلوم الشائعة في عصره على يد علماء اليمن المشهورين، ومن هؤلاء أبو الحسن الحسن بن محمّد الرصّاص الذي تعلم على يديه كلام الزيديّة.

أمضى مدّة في الجُوف، وفي عام 593هـ ذهب إلى هجرة دار معين، وهناك خاض غمار البحث والمناظرة مع العلماء، وبعد تفوّقه عليهم في البحوث العلميّة ادّعى الإمامة، وقد تمّت مبايعته إمامًا في المسجد الجامع هناك، وبعدئذ أرسل موفديه إلى جيلان وديلمان فبايعه زيدية إيران. وقد قيل إنّه أرسل كتابًا إلى ملك خوارزم علاء الدين وطلب منه مبايعته.

وفي أيّام المنصور بالله، في عام 603هـ سافر أحد علماء الزيديّة المعروف باسم محمّد بن أسعد بن علاء الدين المراديّ المذحجيّ العنسيّ إلى ديلمان، برفقة محمّد بن القاسم ويحيى بن بصير، وذلك بهدف هداية زيدية إيران، ووصلوا إلى جيلان في عام 605هـ، وقد قام يوسف بن أبي الحسن بن أبي القاسم الجيلانيّ الديلميّ (جدّ كاتب تفسير كتاب الله) بمبايعته مع أولئك الذين أوفدهم الإمام الزيديّ المنصور بالله[90]. وقد وردت معلومات خاصّة عن مسار سفر المرادي لإعداد نسخة من كتاب رسالة إبليس إلى إخوانه المناحيس التي نُسِخت أواخر جمادى الثاني سنة 732هـ[91]، كما وردت عبارات منقولة عن المراديّ تتضمّن معلومات مفيدة حول سفره إلى إيران وطريق سفره.

كان محمّد بن أسعد اليمنيّ في ثُلاء حينما أوفده المنصور بالله إلى إيران، وقد ذهب عن طريق البحر إلى القاهرة، ومنها مضى برًّا إلى الإسكندريّة، ومن ثمّ إلى أنطاكيّة وملطية وسيواس، وكنجة وباكوية، ومن

(90) الشهاريّ، ج 3، ص 1282.

(91) يمكن العثور على هذه المخطوطة في مكتبة مجلس الشورى الإسلاميّ، العدد 10727، الورقة 40ب.

ثم ذهب إلى جيلان[92]. وتبعًا للمراسلات المتداولة بين هؤلاء الأفراد والمنصور بالله فإنّ المراديّ وشخصًا آخر قد يكونان مكثا في ديلمان حتّى سنة 606 أو 608هـ، ومن ثم عادا إلى اليمن[93]. وفي الأقسام التي لم تنشر بعد عن سيرة المنصور بالله، يوجد معلومات عن هذين المبعوثين، وهي معلومات قيّمة جدًا، وقد كتب حسن أنصاريّ عن هذه الأقسام ومضامينها قائلًا:

«وفي رسالة أخرى أُرسلت من جيلان إلى المنصور بالله بتاريخ شوال 605هـ وردت أخبار أخرى عن هذه المناطق المذكورة. أولًا هو أنّ هذا المكتوب يتضمّن إشارات إلى رسائل بين اليمن وجيلان/ ديلمان، والتي انتهت بقبول إمامة المنصور بالله من قِبَل الملك سالوك بن فيلواكوس وجيشه في السنة نفسها، أي 605هـ. وتحدّث في هذه الرسالة عن مداهمة الملاحدة لجيلان وسيطرتهم عليها، والذين سماهم (المزادكة البواذية)، كما اشتكى من الأحوال المضطربة للزيديّة وتهجيرهم القسريّ، والضغوط الممارسة عليهم

---

(92) «ذكر محمّد بن أسعد اليمنيّ أنّ أمير المؤمنين عبد الله بن حمزة حين بعثه إلى جيلان لأداء الرسائل خرج من ثُلاء، وهو حصن في بلاد شوط من بلاد اليمن، ووصل إلى شرجة بلد باليمن، ومن شرجة إلى لؤلؤة، وهي جزيرة في بلاد اليمن، ثم ركب السفينة ورحل إلى الطور، ومن الطور إلى القاهرة، ومنها إلى الإسكندرية، ومنها إلى أنطاكية ومنها إلى ملطية، ومنها إلى سيواس من بلاد الروم، ومنها إلى كنجة ومنها إلى باكوية، ومنها إلى جيلان أجلّها الله وأدام دولتها وصولتها». ينظر: الشهاريّ، ج 3، ص 1282.

(93) لا تتوافر معلومات عن وفاة المراديّ، لكنّ للمراديّ كتابًا نشر بهذه المعلومات: محمد بن أسعد المرادي، **المُهذّب في فتاوى الإمام المنصور بالله عبد الله بن حمزة**، تصحيح ومقابلة عبد السلام بن عباس الوجيه (عمّان/ صنعاء: مؤسسة زيد بن عليّ الثقافية، 1421هـ/ 2001م)، ولهذا الكتاب مخطوطة قديمة موجودة يعود تاريخ كتابتها إلى عام 644هـ، وقد ذكر كاتبها المراديّ بعبارات: «أيّده الله وطوّل عمره»، وتبعًا لذلك يمكن القول إنّ المراديّ كان حيًا حتى هذا التاريخ، وكتاب المراديّ يقوم على أساس مجموعة فتاوى المنصور بالله. وفي مكتبة المرتضى بن عبد الله الوزير في وادي السرّ مجلدات عدّة من كتاب **تهذيب** الحاكم الجشمي، والتي كتبت سنة 644هـ، وقد كتب مجلّدها الخامس محمّد بن أسعد بن زيد بن أحمد العنسيّ. ينظر: الوجيه، مصادر التراث، ج 2، ص 365-366. وفي مجموعة آثار المنصور بالله أثر بعنوان: **مسائل أخر من القاضي محمّد بن أسعد اليمنيّ**، ويرجّح أن يكون هو نفسه الذي ذكره المراديّ. للمزيد عن الكتاب الأخير، ينظر: ابن حمزة، **مجموع رسائل الإمام المنصور بالله**، ج 2، ص 227-248.

بسبب وجود الملاحدة وأهل السنّة أيضًا. ولعل تعابير هذه الرسالة تشير بوضوح إلى مدى شكاوى الزيديّين من السنّيين الموجودين في تلك المناطق، والذين عبّر عنهم باسم «المشبّهة»، وتعكس مدى الضغوط التي كان تُمارس عليهم من قبل هؤلاء. وفي هذه الرسالة يذكر الفتاوى التي كانت تصدر عن منابر السنّة هناك، والمطالبة بضرورة قتل الشيعة. وعلى الرغم من ذلك يظهر أنّ السنّة والشيعة اتفقوا بعد مدّة على ضرورة إخراج الملاحدة، لكنّ الشيعة وقعوا ثانيةً تحت نير ظلم السنّة. ثم يذكر كاتب الرسالة جهود الزيديّة لتقيام بأمر الدعوة في جيلان في تلك الفترة، ويقول إنه بجهود محمّد بن الداعي، الذي ذكرناه سابقًا وكان يقيم في الديلم، فقد قبل زيديّة تلك المناطق بإمامة المنصور بالله، وبمساعيه تمّت البيعة للإمام غيابيًا. وأشار إلى أنّ الفقهاء كانوا يوافقونه الرأي أيضًا. ويشير كاتب الرسالة إلى أنّ صلاة الجمعة كانت تقام في أيامه في جميع قرى جيلان، وفي أماكن عدّة من بلاد الديلمان، وكانت الخطب تلقى باسم المنصور بالله. واللافت أنه يقول إنّ الفقهاء يمسكون بزمام الأمور المتعلّقة بالولايات الشرعيّة، ويتمتّعون بنفاذ كلمتهم بين الناس.

وبهذا الوصف يقول صاحب الرسالة إن هنالك اختلافًا في مسألة النهي عن المنكرات ومواجهة ظلم الفقهاء، وذلك بسبب التوافق بين الفقهاء وأفراد الجيش، ووجود خلافات بين السادات أنفسهم. ويطلب كاتب الرسالة من المنصور بالله إرسال مساعدات وممثّل عنه، أو إرسال رسالة وإقرار كي يحالفهم التوفيق في هذا الأمر.

في نهاية الرسالة، يورد أسماء السادات وزعمائهم في جيلان ممّن بايعوا المنصور، ويبدو من تلك الأسماء أنّ كاتب الرسالة الذي كان من جملة المبايعين للإمام هو القاسم بن إبراهيم الديلميّ، وقد كان من فقهاء الزيديّة، وورد اسمه في سياق المدح، ولعلّ الغرض من ذكر تلك الأسماء هو إيراد اسمهم في أدعية الإمام.

في النسخة التالية لذلك يرد ذكر رسالة أخرى أُرسلت للإمام الواصل من قبل ممثّلين اثنين، وداعي الإمام في تلك المنطقة، أي محمّد بن نصير

ومحمّد بن أسعد، ويبدو من خلالها ترحيب زيديّة جيلان بإمامة المنصور بالله، بعدئذ يرسل المنصور بالله ثلاث رسائل: الأولى إجابة لأهالي جيلان وديلمان، والثانية إجابة لرسالة محمّد بن الداعي، والثالثة إلى الملك سالوك بن فيلواكوس.

في إحدى هذه الرسائل، التي هي في الواقع خطاب إلى أهالي جيلان وديلمان، يُظهر المنصور معلومات تشير إلى معرفته الجيدة بتاريخ طبرستان وجيلان، وهو يمدحهم فيها. ومن جملة المضامين التي يذكرها المنصور بالله في هذه الرسالة إيراد الكثير من المعلومات عن الملاحدة، والإجراءات اللازمة لمواجهتهم، وفي رسالة المنصور للملك سالوك بن فيلواكوس، يمتدح المنصور هذا الملك كثيرًا، ويُثني عليه بألقاب طويلة رنّانة. لكنّ نسخة كتابنا، وبسبب النقص الحاصل في النهاية، تفتقد إلى القسم النهائيّ من هذه الرسالة»[94]. في سنة 600هـ بنى المنصور بالله حصن ظفار، ومضى إليه وجعله مقرّ إقامته، وفي سنة 603هـ دارت مراسلات بينه وبين المُطرّفيّة، وقد عدّ المنصور المُطرّفيّة كفّارًا، وهددهم بالأسر. وفي سنة 610هـ، قاد أحد علماء المُطرّفيّة واسمه محمّد بن منصور بن مفضل بن الحجّاج، من أهالي وقش، معركةً ضد المنصور بالله، لكنّها باءت بالفشل، وبعد سنة دمّر المنصور بالله مسجدًا للمُطرّفيّة في سَنَاع، والذي كان من المراكز المهمّة للمُطرّفيّة، ومن ثم دمّر مدينة وقش كلّها، ونقل بقاياها لبناء حصن ظفار.

إنّ الصدام الشديد للمنصور بالله مع المُطرّفيّة وأحكامه القاسية تجاههم والحكم بتكفيرهم عوامل أدّت إلى تأليب الناس عليه، وقد ردّ على ذلك بالتفصيل في الرسالة الهادية بالأدلّة البادية في بيان أحكام الردّة، لكن على الرغم من ذلك فإنّ أجوبته لم تقنع المخالفين والمنتقدين، فاضطرّ إلى تأليف رسائل أخرى باسم الدرّة اليتيمة في تبيين أحكام السبي والغنيمة، وأجوبة مسائل تتضمّن

---

(94) حسن أنصاري، «نامه هايى به گيلان (معرفى كوتاه مجلدى ديگر از سيره منصور بالله)» («رسائل إلى جيلان، تعريف موجز بمجلّد آخر عن سيرة المنصور بالله»)، موقع الكتاب، في: http://ansari.kateban.com/post/1377

المُطرّفيّة وأحكامهم، وذلك للدفاع عن وجهات نظره في صدامه مع المُطرّفيّة وتكفيرهم[95]. لكنّ على الرغم من ذلك، فقد ضاق المُطرّفيّة بسلوك المنصور بالله، واضطروا إلى مراسلة الخليفة العبّاسي في بغداد، حيث إنّ أحد علماء المُطرّفيّة واسمه ابن النسّاخ كتب رسالة إلى الخليفة العبّاسي في بغداد الناصر أحمد، وطلب منه المدد لمواجهة المنصور بالله. أما الخليفة العبّاسي الذي وجد الفرصة مواتية للتدخل في اليمن، فأرسل كتابًا إلى الملك الكامل الأيوبيّ، وطلب منه إرسال جيش إلى اليمن لمساعدة المُطرّفيّة، وأرسل الملك الأخير ولده مسعود صلاح الدين يوسف المشهور بأقسيس على رأس جيش كبير إلى اليمن.

غادر الجيش الأيوبيّ القاهرة في 17 رمضان 611هـ ووصل بدايةً إلى مكّة وأدى فريضة الحجّ، ومن ثمّ وصل إلى اليمن في شهر صفر 612هـ. أمّا المنصور بالله الذي لا طاقة له بمواجهة هذا الجيش فتراجع بدايةً، ومن ثم نشبت الحرب بين الطرفين وتواصلت حتّى أواخر شعبان من ذلك العام، وانتهت الأمور بينهما بالمصالحة. وفي أواخر 613هـ ذهب المنصور بالله إلى حصن كَوكَبان، وفي 12 محرّم من سنة 612هـ توفّي هنالك، ودُفن في حصن ظفار[96].

(95) انتشر القسم الأول من الرسائل المذكورة في: ابن حمزة، **كتاب مجموع رسائل الإمام المنصور بالله**، ج 1. كما أنّ محمّد بن أسعد المراديّ قد دافع عن آراء المنصور بالله في سلوكه مع المُطرّفيّة استنادًا إلى سنن الأئمّة الزيديّة السابقين، وذلك في كتابه **المهذّب في فتاوى الإمام المنصور بالله**، في: المرادي، ص 462-492. ومن علماء الزيديّة ممن دوّنوا رسائل عدّة في الرد على المُطرّفيّة بعد المنصور بالله، عبد الله بن زيد بن أحمد بن أبي الخير المذحجيّ العنسيّ (ت. 667هـ)، ومن مؤلفاته: **التمييز بين الإسلام والمُطرّفيّة الطغام**، و**رسالة التوقيف على توبة أهل التطريف** (مخطوط، منه نسخة بمكتبة برلين برقم: 10291)، و**الرسالة الحاكمة بتحريم مناكحة الفرقة المُطرّفيّة الظالمة** (مخطوط منه نسخة بمكتبة برلين برقم: 10288)، و**عقائد أهل البيت والرد على المُطرّفيّة** (مخطوط منه نسخة بمكتبة برلين، 10289)، و**الرسالة الناطقة بضلال المُطرّفيّة الزنادقة** (مخطوط منه نسخة بمكتبة برلين، 10289). وقد أدّت هذه الرسائل دورًا مهمًّا في سحق المُطرّفيّة (وردت رسائل العنسي سالفة الذكر وسواها في الفصل الخامس من كتاب: عبد الغني محمود عبد العاطي، **الصراع الفكري في اليمن بين الزيدية والمطرّفيّة: دراسة ونصوص** (القاهرة: دار عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، 2002)، ص 255-334).

(96) سيد، **تاريخ المذاهب الدينية**، ص 268-269.

تميّز المنصور بعلاقته الخاصّة بجمع كتب المعتزلة الكلاميّة، وقد كانت مكتبته في حصن ظفار إحدى أهمّ المكتبات اليمنيّة لاشتمالها على كثير من مخطوطات المعتزلة، وما يزال قسم من مكتبته محفوظًا في أيامنا هذه في مكتبة الجامع الكبير في صنعاء[97].

كما بنى المنصور بالله مدرسةً في حوث، واشتهرت باسم المدرسة المنصوريّة، وتشتهر اليوم باسم مسجد الصومعة، وقد كانت لها شهرة كبيرة في القرون الماضية، وكان يدرّس فيها بعض علماء الزيديّة المرموقين من أمثال: أحمد بن محمّد بن الحسن الرصاص الحفيد، وأحمد بن محمّد الأكوع المشهور بشعلة، وأحمد بن عليّ الضميميّ، ومحمّد بن يحيى الصنعانيّ، والفضل بن يحيى بن جعفر بن أحمد بن أبي يحيى حفيد القاضي جعفر المشهور في القرن السابع. كما أنّ الإمام الزيديّ المشهور المهديّ لدين الله أحمد بن الحسين بن القاسم (ت. 656هـ) قد أمضى مدّةً فيها يتلقّى العلم على علمائها[98].

إنّ المعلومات قليلة عن مكتبة المنصور بالله، وما فيها من مخطوطات، لكنّ المهمّ في هذه المكتبة أنّ المؤلّفات المعتزليّة الموجودة فيها هي في مجملها من الكتب المتداولة في المذهب الزيديّ الإيرانيّ، ومن ثمّ انتقلت إلى اليمن، ولعلّ كثيرًا من هذه المؤلّفات، ولا سيما كتب ركن الدين محمود

---

(97) ينظر: سيد، «مخطوطات اليمن»، ص 195-197، 204-205، 207، وقد أدّى دورًا مهمًّا في القضاء على المُطرّفيّة، وعمل في مؤلفاته المختلفة على دحض آراء المُطرّفيّة، كما دوّن رسائل عدّة في الرّدّ على المُطرّفيّة. للاطّلاع على سيرة عبد الله بن حمزة، ينظر: ابن فند، ج 2، ص 799-816؛ زيد، ص 156-198. ولأبي فراس بن دعثم كتاب مفصّل عن المنصور بالله باسم السيرة الشريفة المنصوريّة، وقد نشر جزءًا منها عبد الغني محمود عبد العاطي (بيروت، 1414هـ/ 1993م). وله أيضًا مقالة عن السيرة المذكورة، وقد نشرها وفق البيانات الآتية: عبد الغني محمود عبد العاطي، «أبو فراس بن دعثم وكتابه السيرة المنصوريّة»، مجلّة كلية الآداب، جامعة صنعاء، العدد 10 (1989)، ص 224-263.

(98) وفي هذا الخصوص ينظر: حسن أنصاريّ وزابينة شميتكه، «سنت آموزش دينى ميان زيديان يمن قرن هفتم هجرى/ سيزدهم ميلادى: تحصيلات امام المهدى لدين الله احمد بن حسين بن قاسم» («تقاليد التعليم الدينيّ بين زيديّة اليمن في القرن السابع الهجريّ والثالث عشر الميلاديّ، التحصيل العلميّ للإمام المهديّ لدين الله أحمد بن الحسين بن القاسم (ت. 656هـ/ 1258م)»)، ترجمة محمد كاظم رحمتي، مجلّة پيام بهارستان، الدورة 2، السنة 4، العدد 15 (ربيع 1390ش/ 2011م)، ص 951-952.

الملاحميّ الخوارزميّ، من أمثال **الفائق**، و**المعتمد في أصول الدين**، كانت من النصوص التي تُدرّس في المدارس الزيديّة اليمنيّة[99]. ويبدو أنّ بعض هذه النسخ دوّنها العالم والمتكلّم الزيديّ المشهور محمّد/ حميد بن أحمد بن عليّ بن وليد القرشيّ العَبْشميّ. وقد كان من علماء سكان حوث، وهناك توفّي في ليلة الثلاثاء 23 رمضان 621/ 623هـ. وكان العبشميّ من التلامذة المرموقين للقاضي جعفر بن عبد السلام المسوريّ، وقد قرأ عليه مؤلّفات كثيرة ولا سيما كتب الزيديّة الإيرانيّة، وتلقّى إجازة في الرواية[100].

مع الأخذ في العلم بعض مجلدات كتاب **المغني** للقاضي عبد الجبّار، يمكن الاستنتاج أنّ بعض نسخ هذا الكتاب التي وردت تفاصيل مخطوطاتها قد دوّنت بقلم ابن الوليد القرشيّ، والتي تتطابق كلّيًا من حيث الخطّ والمحتوى مع الخاتمة الواردة في المخطوطة رقم 696 الموجودة في الجامع الكبير بصنعاء، والتي هي عبارة عن أثر معتزليّ باسم **مسائل الخلاف في الأصول** لأبي رشيد النيسابوريّ. وتبعًا لتلك المعلومات الواردة في خاتمة النسخة يمكن القول إنّ النسخة المذكورة قد دوّنت على أساس النسخة التي انتقلت من إيران إلى اليمن[101].

---

(99) على سبيل المثال في سيرة أحمد بن الحسين المهديّ لدين الله صاحب ذي بين (ت. 656هـ) تمّت الإشارة إلى أنّه قرأ كتاب الملاحميّ في حلقات دروس الزيديّة. ينظر: الشهاريّ، ج 1، ص ٦١١، وفي أثناء تناول سيرة هذا الإمام تمّت الإشارة إلى الآثار الزيديّة الإيرانيّة التي كانت تُدرّس في المدارس الزيديّة في هذه الحقبة. ينظر: الشهاريّ، ج 1، ص ٦١١-٦١٣؛ أنصاري وشميتكه، «تقاليد التعليم الدينيّ»، ص 950-967.

(100) ابن وليد القرشيّ نفسه هو من العلماء الزيديّين المشهورين في اليمن، ومن مؤلّفاته المهمة: **تحرير زوائد الإبانة عن الإبانة**، و**ترتيب أمالي المرشد بالله**، و**الجواب الناطق الصادق بحل شبه كتاب الفائق فيما خالف فيه ابن الملاحمي مذهب الزيدية في أصول الدين**، وقد طبع بعضها. للاطّلاع على سيرته، ينظر: الشهاريّ، ج 1، ص 417-421؛ إسماعيل بن عليّ الأكوع، **هجر العلم ومعاقله في اليمن** (بيروت: دار الفكر المعاصر؛ دمشق: دار الفكر، 1416هـ/ 1995م)، ج 1، ص 492.

(101) للاطّلاع على المزيد عن هذا الكتاب، ينظر: حسن أنصاري وزابينة شميتكه، «اعتزال پس از عبد الجبار» («الاعتزال بعد عبد الجبار: كتاب مسائل الخلاف في الأصول، أبو رشيد النيسابوري، دراسات عن انتقال العلوم من إيران إلى اليمن في القرن السادس الهجري، الثاني عشر الميلادي، والسابع الهجري، والثالث عشر الميلادي»)، ترجمة فارسية محمد كاظم رحمتي، مجلة **پيام بهارستان**، الدورة 2، السنة 4، العدد 13 (خريف 1390ش/ 2011م)، ص 916-967.

للأسف إنّ بعض مجلّدات كتاب **المغني** تفتقر إلى دليل التعريف بنسخة أساس التصحيح، وإنّ إمكانية فهم المجلّدات الأخرى التي كتبت بيد ابن الوليد غير ممكنة إلا من خلال مراجعة أصل النسخة أو تصويرها، لكنّها الآن ليست في متناولنا.

في نهاية المجلّد الخامس الذي يختصّ بالبحث في الفرق غير الإسلاميّة، وردت الخاتمة على النحو الآتي: «فرغ من نساخته ضحوة نهار الجمعة لعشر ليال خلوْنَ من شهر الله الأصمّ رجب المعظّم من شهور سنة ست وستمائة بالمدرسة المنصوريّة بقرية حوث، عمّرها الله ببقاء مقيميها وبالصالحين من عباده، إنّه سميع مجيب. تمّت المعارضة لبعضه والنظر في بعضه ضحوة نهار ثاني فراغ نسخه، وهو لإحدى عشرة ليلة من الشهر المذكور من السنة المذكورة بالمكان المذكور، والمتولّي لذلك محمّد بن أحمد بن الوليد بحمد الله تعالى ومنّه، وصلّى الله على رسوله سيدنا محمّد وعلى آله وسلّم»[102].

إنّ المجلّد السادس الذي يبحث في التعديل والتجوير دُوّن أيضًا بقلم ابن الوليد، وقد كانت هذه المسألة لافتةً لمصحّحي الكتاب، وقد أوردوا تصويرًا من مطلع النسخة. وفي مطلع النسخة المذكورة المحفوظة في الجامع الكبير بصنعاء ذات الرقم 195 وردت العبارة الآتية:

«وقف؛ وهو الجزء السادس، المجلّد الرابع من ستة عشر مجلّدًا من الكتاب المغني، إملاء قاضي القضاة أبي الحسن عبد الجبار بن أحمد الهمدانيّ رضي الله عنه. نُسخ للخزانة المعمورة خزانة مولانا ومالكنا الإمام الأجلّ المنصور بالله عزّ وجلّ أمير المؤمنين إمام المتّقين عبد الله بن حمزة بن سليمان ابن رسول الله صلى الله عليه وعلى آله. نصره الله نصرًا عزيزًا». كما أنّ العبارة التمليكيّة موجودة أيضًا في النسخة، وهذا يدلّ على أنّ هذه النسخة قد انتقلت من ظفار إلى صنعاء:

(102) أبو الحسن عبد الجبّار بن أحمد عبد الجبّار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، تحقيق محمود محمد قاسم (القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة، 1958)، ج 5، ص 259.

«بسم الله الرحمن الرحيم، هذا من كُتب الوقف منقول من ظفار بأمر مولانا أمير المؤمنين المتوكّل على الله، حفظه الله وأحيا به معالم الدين؛ وأمر بوضعه في المكتبة العامّة الجامعة لكتب الوقف التي أمر بعمارتها بإزاء الصومعة الشرقيّة بالجامع الكبير المقدّس بمحروس مدينة صنعاء بتاريخ شهر ربيع الأول 1348هـ. والله أعلم بالصواب وإليه المآب»[103].

كما أنّ المجلّد السابع الذي يبحث في خلق القرآن هو أيضًا مكتوب بخط ابن وليد القرشيّ، حيث ورد تصوير لعدد من أوراق النسخة في مطلع المتن المُصحَّح. وفي نهاية المجلّد الرابع عشر (ص 461)، خاتمة أيضًا تشتمل على زمان الانتهاء من النسخة ومكان ذلك، والتي لا شكّ في أنّ كاتبها هو ابن وليد القرشيّ. وقد ورد نصّ الخاتمة على النحو الآتي:

«صادف الفراغ من هذا الجزء المبارك ضحوة نهار يوم السبت، في العشر الوسطى من ذي القعدة من شهور سنة ستّ وستمائة للهجرة الشريفة، بالمدرسة المنصوريّة بمدينة حوث، عمّرها الله تعالى بدوام منشئها وبعباده الصالحين، بمنّه ورحمته إنه سميع مجيب».

سادسًا: العلاقات الزيدية اليمنية - الإيرانية بعد المنصور بالله

تتّسم المعلومات المتوافرة عن العلاقات بين زيديّة إيران واليمن بأنّها قليلة ومتفرّقة، على الرغم من قبول زيديّة إيران لإمامة زيديّة اليمن، ومن ثمّ سفر علماء الزيديّة الإيرانيّين إلى اليمن، ولا سيما في أيام الحجّ والعودة من بلاد الحرمين إلى إيران. وقد أشرنا سابقًا إلى الرسالة التي أرسلها أحمد بن محمّد بن الحسن الرصّاص (ت. 656هـ) إلى زيديّة جيلان وديلمان، ومتنها

---

(103) «الجزء السادس من كتاب المغني في أبواب التوحيد والعدل، إملاء القاضي أبو الحسن عبد الجبّار بن أحمد رضي الله عنه»، وقد أدرج ختم مكتبة جامع المتوكّلية في صنعاء على الصفحة المذكورة بهذا السجع: «المكتبة العامّة المتوكّلية الجامعة لكتب الوقف العموميّة في جامع صنعاء المحميّة».

لا يزال باقيًا[104]. إنّ الفقيه والمتكلّم الزيديّ المشهور محمّد بن الحسن بن محمّد الديلميّ من الشخصيّات التي هاجرت إلى اليمن في القرن السابع، وهناك دوّن كتبًا مهمة من قبيل **قواعد عقائد آل محمّد (الباطنيّة)**. وقد وصل إلى اليمن في زمن المهديّ لدين الله محمّد بن المتوكّل على الله، وهنالك خصّص جزءًا مهمًّا من كتابه للردّ على الباطنيّة، وقد مات في وادي المرّ سنة 710هـ، وذلك في أثناء عودته إلى بلاد الديلم[105].

من المعلومات المتوافرة عن علماء الزيديّة في القرن السابع إشارات إلى جدّ كاتب تفسير كتاب الله؛ أبي الفضل بن شهردوير بن يوسف الجيلاني، واسمه يوسف بن أبي الحسن الديلميّ الجيلانيّ. وله رسالة موجودة تتناول أوضاع زيديّة جيلان بالتفصيل، وقد بعثها إلى الفقيه الزيديّ عمران بن الحسن العُذريّ الهمدانيّ، ونقل منها المنصور بالله في **الرسالة العالِمة بالأدلّة الحاكِمة** بعض المضامين عن الزيديّة في إيران[106]، وقد تحدّث أنصاري وشميتكه عن كاتب هذا التفسير.

كان ليوسف ولد باسم شهردوير يُنسب إليه كتاب في الكلام باسم **لوائح الاختيار** (أو الأخبار) في بحث الروح والنور وعذاب القبر، لكنّه الآن ليس

---

(104) ابن أبي الرجال، ج 1، ص 422-430. وفي عصر المنصور بالله (ت. 614هـ) انتقل قسم مهمّ من تراث المعتزلة المتأخّر، ولا سيما آثار ركن الدين محمود الملاحميّ الخوارزميّ (ت. 536هـ) إلى اليمن. ينظر: حسن أنصاري، «محمود الملاحميّ المعتزليّ في اليمن والتعريف برسالة في الردّ عليه حول زيادة الوجود على الماهيّة»، **مجلّة المسار**، العدد 11/2 (2010)، ص 48-58.

(105) للاطّلاع على سيرته ينظر: ابن أبي الرجال، ج 4، ص 258-260. هاجر أحمد بن مير الحسنيّ الجيلانيّ إلى اليمن في القرن التاسع ورغب في لقاء الإمام اليمنيّ يحيى بن حمزة، لكن الإمام يحيى توفّي عند وصول الجيلانيّ إلى اليمن. للاطّلاع على سيرته، ينظر: ابن أبي الرجال، ج 1، ص 486-488. وفي هذا القرن سافر داود بن محمّد الجيلانيّ إلى اليمن، ينظر: المرجع نفسه، ج 2، ص 270-271؛ الشهاريّ، ج 1، ص 435. وللاطّلاع على بقية الزيديّة الديلميّين المهاجرين إلى اليمن، ينظر: ابن أبي الرجال، ج 4، ص 364-365.

(106) يعتقد حسن أنصاري أن هذا الكتاب هو نفسه سيرة الأئمة الذي ذُكر في مصادر تأليف يوسف بن أبي الحسن الجيلانيّ. للاطّلاع على متن الرسالة المذكورة، ينظر: مادلونغ، أخبار أئمة الزيديّة، ص 137-161. وللاطّلاع على استنادات المنصور في الرسالة العالمة، ينظر: ابن حمزة، **مجموع رسائل الإمام المنصور بالله**، ج 2، ص 517-521.

متاحًا[107]. وللشهردوير ولدان أيضًا؛ الأوّل اسمه إسماعيل ولا يُعرف عنه سوى أنّه كان عالمًا، والثاني اسمه أبو الفضل، وقد عُدّ مؤلّفًا لـ **تفسير كتاب الله**، وقد تحدّث آغا بزرك عن حياة أبي الفضل بصفته عالمًا من القرن الثامن الهجريّ/ الرابع عشر الميلاديّ، لكن في ضوء معرفتنا الدقيقة عن جدّ أبي الفضل (بهاء الدين يوسف بن الحسن الديلميّ الذي كان معاصرًا للمنصور بالله وتوفّي قبل 614هـ) فإنّه ينبغي تصحيح هذا التاريخ[108]. فأبو الفضل يُفترض أن يكون في قيد الحياة في حدود أواسط القرن السابع الهجريّ، وعلاوة على تفسيره فلأبي الفضل كتاب في الكلام باسم **دلائل التوحيد**، لكنّه الآن ليس موجودًا[109].

اتّكأ أبو الفضل في جميع جوانب تفسيره على طيف واسع من تفاسير أقدم لعلماء السنّة والزيديّة والإماميّة، يعني **الكشف والبيان في تفسير القرآن** للثعلبيّ (ت. 427هـ)، و**الكشّاف** لجار الله الزمخشريّ (ت. 538هـ)، و**إيجاز البيان لبيان الحق** نجم الدين أبي القاسم محمود بن أبي الحسن النيسابوريّ الغزنويّ (ت. في النصف الثاني للقرن السادس الهجريّ) والذي ألّف كتابه في عام

---

(107) ابن أبي الرجال، ج 2، ص 408، شرح الحال رقم 672؛ الطهرانيّ، ج 18، ص 373، العدد 512؛ اللجنة العلميّة في مؤسّسة الإمام الصادق، **معجم التراث الكلاميّ**: معجم يتناول ذكر أسماء المؤلّفات الكلاميّة (المخطوطات والمطبوعات) عبر القرون، والمكتبات التي تتوافر فيها نسخها، 5 مجلّدات (قم، 1423هـ/ 2002م)، ج 4، ص 575، العدد 10212؛ أيضًا الحسينيّ، ج 2، ص 406، العدد 2665؛ الوجيه، **أعلام المؤلّفين الزيديّة**، ص 482، العدد 479.

(108) ينظر: الطهرانيّ، ج 4، ص 256-258، العدد 1213. وهذا التاريخ الذي عرضه آغا بزرك قَبِلَه كلّ من مادلونغ في: مادلونغ، **أخبار أئمّة الزيديّة**، ص 13، العدد 6، ومحمّد العمادي الحائري في مقدّمة الطبعة المصوّرة لتفسير كتاب الله، ينظر أيضًا: الحسيني، ج 1، ص 307، العدد 870. والذي لم يظهر أيّ تاريخ، بخلاف آغا بزرك الطهراني في: آغا بزرك الطهراني، **طبقات أعلام الشيعة**، القسم الأول، القرن السابع، تحقيق علي نقي منزوي (بيروت: دار الكتاب العربي، 1390ش/ 1971م)، ج 3، ص 131-132، حيث استطاع الطهراني أن يحدّد مرحلة حياته بدقّة، لكنّه شكّك في أن يكون أبو الفضل زيديًّا، واستدل على أنّه كان إماميًا. ينظر: الطهراني، **الذريعة**، ج 18، ص 62، العدد 678، وفيه بيّن أنّ أبا الفضل عالم من القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي.

(109) ابن أبي الرجال، ج 2، ص 408، العدد 672؛ الطهراني، **الذريعة**، ج 8، ص 249، العدد 1024؛ **معجم التراث الكلاميّ**، ج 3، ص 286، العدد 6085؛ الحسينيّ، ج 1، ص 472، العدد 1392.

(553هـ)[110]، و**مفاتيح الغيب** لفخر الدين الرازيّ، و**التهذيب في تفسير القرآن** للحاكم الجشميّ (ت. 494هـ)، و**مجمع البيان** و**جوامع الجامع** للفضل بن الحسن الطبرسيّ (ت. 548هـ). كما أظهر أبو الفضل معرفته العميقة بتقاليد المعتزلة، وقد ذكر صراحةً اسم القاضي عبد الجبّار الهمدانيّ (ت. 415هـ) من مؤلّفاته **شرح العمد**، لكنّه غير متوافر الآن، وابن الملاحميّ (ت. 536هـ)، كما تحدّث عن المذهب الزيديّ في شمال إيران وخراسان والريّ، ونقل اقتباسات عن زيديّي اليمن القدماء كالإمام المنصور بالله.

تتطابق خصائص مخطوطتَي مجلّدَي التفسير تمامًا مع ما نعرفه من خصائص المخطوطات الزيديّة الإيرانيّة من القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي إلى القرن العاشر الهجريّ/ السادس عشر الميلادي. حيث يكون متن القرآن بخطّ كبير في الوسط الداخلي لكلّ صفحة، وعلى أطرافها تفسير القرآن بخطّ أصغر في الأعلى والأطراف والأسفل. وقد وردت ثلاثة أعمدة في الحاشية الخارجية لكلّ صفحة مع الحواشي، وقسم منها يشير إلى متن القرآن وقسم هو تفسير القرآن. وهذه الأعمدة الثلاثة متصلة بخطّ مع الكلمة أو العبارة المرتبطة بها. وقد ورد كثير من الترجمات بين السطور تعود إلى القرّاء اللاحقين لمتن القرآن، وهناك أيضًا بعض التفاسير باللهجة الطبرية، وقد دُوّن كثير من هذه الحواشي باللهجة الطبريّة[111].

في أواخر القرن السابع الهجريّ كان يعيش أهمّ عالم زيديّ إيرانيّ باسم أبي الحسين محمّد بن صالح اللاهيجانيّ، وله ابن اسمه شرف الدين

---

(110) Glaud Gilliot, «Kontinuität und Wandel in der 'klassischen' Korannauslegung II./VII.-XII./XIX.Jh.),» *Der Islam*, vol. 85, no. 1 (2010), pp. 93-94.

(111) حسن أنصاريّ وزابينة شميتكه، «زيديان ايران در قرن هفتم هجرى، ابو الفضل بن شهر دوير ديلمى گيلانى وتفسيرش بر قرآن» («زيديّة إيران في القرن السابع الهجريّ، الثالث عشر الميلادي: أبو الفضل بن شهردوير الديلميّ الجيلانيّ وتفسيره على القرآن»)، ترجمة محمّد كاظم رحمتي، مجلة پيام بهارستان، الدورة 2، السنة 4، العدد 14 (شتاء 1390ش/ 2011م)، ص 699-700. وعن تفسير كتاب الله، ينظر أيضًا: محمّد كاظم رحمتي، «نسخه اى كهن و نويافته از تفسير كتاب الله» («نسخة قديمة مكتشفة حديثًا عن تفسير كتاب الله»)، مجلّة پيام بهارستان، الدورة 2، السنة 4، العدد 15 (ربيع 1390ش)، ص 613-615.

الحسين[112]، وحفيد باسم يحيى بن الحسين، واسمه موجود في بعض المخطوطات الزيديّة الإيرانيّة، والتي دوّنت على أساس مخطوطة متعلّقة به[113]. ومن تلامذة المذكورين شهاب الدين أحمد بن منصور اللاهيجاني، والذي قرأ كتاب **الإبانة** للناصر الأطروش على أساتذته، وقد كان في قيد الحياة حتى سنة 763هـ[114]. ولعلّ إجراء دراسات أعمق والحصول على مزيد من المتون الزيدية قد يفسح المجال أمام فهم أفضل لهذا التيّار الكلامي الذي ترك تأثيرات عميقة في المناطق الشماليّة من إيران.

في أي حال، وتبعًا للمضامين الواردة في سير علماء الزيديّة، فإنّ كثيرًا من مؤلّفات زيديّة إيران التي دخلت إلى اليمن في أثناء انتقال التراث الزيديّ الإيرانيّ إلى اليمن منذ القرن السادس فما بعد، أضحت خلال قرون عدّة، وعلى الأقلّ حتّى القرن التاسع، أساسًا للتدريس بل لتأليف آثار جديدة. ومما يشهد على ذلك هو الموضوعات التي أوردها عبدالله بن الحسن الدواريّ (ت. 800هـ)، وفهرس مؤلّفاته التي كانت في أيّامه متونًا دراسيّةً لدى زيديّة اليمن، ومن جملة تلك المؤلّفات: **التحرير وشرحه**، وتعليق القاضي زيد **الكلاريّ**، و**الإفادة**، و**الزيادات**، و**تعليق الإفادة**، و**المجموع**، وتعليق ابن أبي **الفوارس**[115]. بدأ المجتمع الزيديّ الإيرانيّ بالتلاشي تدريجيًا في القرون التالية مع انتشار مذهب الشيعة الإماميّة، وكانت النهاية في العصر الصفويّ عندما أصبح هذا المذهبُ المذهبَ الرسميّ للبلاد، لكنّ انتقال التراث الزيديّ الإيرانيّ المكتوب إلى اليمن في القرنين الخامس والسادس أسهم في ازدهار الزيديّة في اليمن. وخلاصة الكلام إنّ هنالك كثيرًا من الآثار الزيديّة ما زالت

---

(112) للمزيد عن الحسين بن محمّد بن صالح الجيلاني، ينظر: الشهاري، ج 1، ص 393-394.

(113) المرجع نفسه، ص 986-987. ويمكن مشاهدة نماذج من هذه المخطوطات ضمن المجموعة 10727، في مكتبة مجلس الشورى الإسلامي.

(114) المرجع نفسه، ج 1، ص 210-211، 213.

(115) المرجع نفسه، ج 1، ص 52-53، 111-113، 140-142، 172-173، ج 2، ص 618-619 (حول ذكر مؤلّفات زيديّة إيران التي أجيزت روايتها في القرون التالية).

مجهولة في إيران لأسباب مختلفة، ويُؤمل من خلال الوصول إلى مخطوطات جديدة الكشف عن الأبعاد المجهولة لزيديّة إيران[118].

---

(116) في المدة الفاصلة بين القرنين السادس والعاشر الهجريين يبدو معظم نشاطات الزيديّة الإيرانيّة محدودًا بجماعات الناصريّة، والتي كان لها حضور كبير ومؤثّر، واشتهرت أسماء علماء عدّة من بينهم. للاطّلاع على سيرة هؤلاء العلماء، ينظر: المرجع نفسه، ج 1، ص 435، 441-442، 470-489؛ المرجع نفسه، ج 3، ص 1248، 1282. وفي مكتبة كاشف الغطاء مخطوطة ناقصة في بدايتها وفي خاتمتها، وتتضمّن تقريرًا عن علماء الزيديّة الإيرانيين في هذه الحقبة. وقد قام السيّد علي موسوي نجاد بتحقيق متن هذه النسخة وإعداد دراسة مفصّلة عن العلماء المذكورين فيها من قبل. ولا بدّ من الإشارة إلى أنّ هذه النسخة المذكورة تتشابه مع الرسالة التي عرضها المرحوم دانش پژوه، في: محمّد تقي دانش پژوه، «دو مشيخه زيدى» (مشيختان زيديّتان)، في: نامه مينوي (مجموعة من 38 مقالة في الأدب والثقافة الإيرانيّة احتفاء بمرور 50 عامًا على دراسات مجتبى مينوي)، إشراف حبيب يغمائي وإيرج أفشار ومحمّد روشن (طهران: جاويدان، 1350ش/ 1971م). وهنا يجدر بي أن أتقدّم بالشكر الجزيل لحجّة الإسلام والمسلمين محمّد رضا جلالي الحسيني الذي قدّم لي قرصًا مضغوطًا للنسخة المذكورة.

أورد عبد الله بن عليّ الوزير (ت. 1090هـ) في: عبد الله بن علي الوزير، تاريخ طُبَق الحلوى وصحاف المنّ والسلوى، تحقيق محمّد عبد الرحيم الجازم (صنعاء: مركز الدراسات والبحوث اليمنيّ، 1425-1429هـ/ 2007-2008م)، ص 171-172، نقلا عن محمّد صالح الجيلانيّ (ت. 1088هـ) قولا عن أوضاع زيديّة جيلان بأنه لم يبق بعدئذ أيّ زيديّ هنالك («لكن ذكر بعضهم عن الحكيم محمّد صالح حكيم صنعاء أنّه لم يبق للزيديّة مذهب هنالك في هذا العصر الأخير»).

الملاحق

يشتمل هذا القسم من الكتاب على ثلاثة ملاحق؛ كان القصد من إيرادها استكمال بعض الموضوعات السالفة وترميمها. يبحث الملحق الأوّل في مجتمع السادات، ولا سيما الزيديّة النيسابوريّة، وأمّا الثاني، فيتناول أهمّيّة التراث الزيديّ الإيرانيّ، وانتقاله إلى اليمن في القرن السادس، وذلك اعتمادًا على إجازة واردةٍ في مخطوط كتابٍ تمّ العثور عليه مؤخّرًا، ويعود لأبي رشيد النيسابوريّ، وهو موجودٌ في مكتبة جامع صنعاء الكبير، وفيه متن إجازة تلقّاها عالمٌ زيديٌّ يمنيٌّ في نيسابور من عالمٍ زيديٍّ إيرانيٍّ. وأمّا الملحق الثالث، فهو عبارةٌ عن نماذج من أهمّيّة التراث الزيديّ في دراسات تاريخ الإماميّة في القرنين الثالث والرابع الهجريّين.



الملحق الأوّل
السادات الزيديّة في نيسابور

أدّى قيام دولة العلويّين في طبرستان على يد الحسن بن زيد المشهور بالداعي الكبير (ت. 270هـ)، ومحمّد بن زيد المشهور بالداعي الصغير (ت. 287هـ)، إلى حدوث موجةٍ من هجرة العلويّين من الحجاز والعراق إلى طبرستان، وقد كان من بين هؤلاء المهاجرين أبو جعفر أحمد بن محمّد بن عبد الله زبارة.

ينتمي أحمد إلى بني الأفطس (الحسن بن الحسن بن عليّ بن زين العابدين). هاجر أحمد مع أخيه إلى طبرستان تلبيةً لدعوة بعض الزيديّة المتذمّرين من أسلوب حكم الحسن بن زيد. وبعد مدّة من الإقامة في طبرستان، تصادم مع الداعي، وسرعان ما رحل إلى آبة ومن ثم إلى نيسابور خوفًا على حياته، وأما أخوه عليّ بن محمّد فذهب إلى جرجان واستقرّ فيها[1].

إنّ المعلومات شحيحة وغير دقيقة عن المكانة التي أحرزها أحمد في نيسابور، لكن إذا أخذنا في الحسبان اهتمام الطاهريِّين الكبير بالسادات، وكذلك الارتباط العائليّ بين أحمد والطاهريّين، فإننا نخلص من ذلك إلى أسباب بلوغه تلك المكانة المرموقة هناك[2].

---

(1) ظهير الدين علي بن زيد البيهقيّ، **لباب الأنساب والألقاب والأعقاب**، تحقيق سيّد مهدي رجايي (قم: مكتبة آية الله المرعشيّ العامّة، 1410هـ)؛ وأيضًا: ظهير الدين علي بن زيد البيهقيّ، **تاريخ بيهق**، تحقيق سيّد كليم الله الحسينيّ (حيدرآباد: دائرة المعارف العثمانية، 1388هـ/ 1968م)، ص 440.

(2) على الرغم من مساعي الطاهريّين وارتباطهم بالسادات، فإنّ عبيد الله بن عبد الله بن طاهر قد قتل يحيى بن عمر العلوي في نزاع بينهما، وقد نقل التنوخيّ (ت. 384هـ) في: أبو علي المحسن بن علي التنوخي، **نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة**، تحقيق عبود الشالجي، ط 2 (بيروت: دار صادر، 1995)، ج 2، ص 240-242، خبرًا عن شدّة ندم عبيد الله بن عبد الله بن طاهر على فعلته تلك، واللافت في هذا الخبر المنقول تشديده على ضرورة حفظ المكانة الرفيعة للسادات، وضرورة حفظ حرمتهم حتى في حالات الصراع. وعرض الجُوَيني في: عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجُوَيني، **نهاية المطلب في دراية المذهب**، تحقيق عبد العظيم محمود الديب (جدة: دار المنهاج، 1428هـ/ 2007م)، ج 12، ص 155-157، بحثًا قصيرًا عن زواج أكابر المجتمع الإسلامي من جملة هؤلاء السادات. ويرى أنّ هناك ثلاث طبقات فقط في المجتمع الإسلامي تتمتّع بشرف النسب، وهم: السادات المنتسبون إلى النبيّ عبر واسطة، والعلماء، وأهل الصلاح والتقوى.

إنّ والدة أحمد هي شقيقة عبدالله بن طاهر، ولعلّ هذا قد دفعه إلى الهجرة إلى نيسابور[3]. وكان لابنه أربعة أبناء وهم: أبو الحسين محمّد، وأبو عبدالله الحسين، وأبو عليّ محمّد، وأبو الحسن محمّد القاضي والشاعر[4]. أورد الحاكم النيسابوريّ اسم أبي عليّ محمّد وذكره باسم شيخ الأشراف وكبير العلويّين[5]. وقد ولد في جمادى الأولى سنة 260هـ، وعمّر طويلًا حيث عاش نحو 100 عام، وتوفّي في نيسابور سنة 360هـ[6]. وهو أوّل فرد من سادات بني زبارة الذين وصلوا إلى نقابة السادات في نيسابور. أشار البيهقيّ إلى مكانة أبي عليّ الرفيعة، ووصفه بكبير الأشراف العلويّين في نيسابور وخراسان، وأشار إلى سماعه من الحسين بن الفضل البجليّ ومعاصريه، وقال عنه إنّه قرأ كتب الفضل بن شاذان النيسابوريّ (ت. 260هـ) عند تلميذه عليّ بن قتيبة. وقد قام ابن أخيه أبو محمّد يحيى[7] ومجموعة أخرى بنقل الحديث عنه. ويُروى أنّ أبا جعفر أحمد حجّ سنة 292هـ، وفي أثناء مسيره سمع من الشيوخ في بغداد[8]، ثمّ دُفِن في المقبرة العَلَويّة في نيسابور قرب قبر عبد الله بن طاهر[9]. وقد تزوّج من ابنة أبي عليّ الفضل بن محمّد الطبرسيّ؛ والذي

---

(3) البيهقي، تاريخ بيهق، ص 95-96.

(4) لم يكن لأبي الحسن القاضي ولد، ينظر: أبو إسماعيل إبراهيم بن ناصر بن طباطبا، منتقلة الطالبية، حقّقه وقدّم له السيّد محمّد مهديّ السيّد حسن الخرسان (النجف: المطبعة الحيدريّة، 1388هـ/ 1968م)، ص 338.

(5) محمد بن أحمد الذهبيّ، تاريخ الإسلام، تحقيق بشار عوّاد معروف (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1424هـ/ 2003م)، ج 8، ص 150.

(6) ابن طباطبا، ص 239؛ البيهقيّ، لباب الأنساب، ج 2، ص 493-494.

(7) لأبي محمّد يحيى الزبارة آثار عدّة في مسألة الإمامة، حيث أشار الشيخ الطوسيّ إلى بعض أسمائها، في: أبو جعفر محمّد بن الحسن الطوسيّ، فهرس كتب الشيعة وأصولهم وأسماء المصنّفين وأصحاب الأصول، تحقيق عبد العزيز الطباطبائي (قم: مكتبة المحقّق الطباطبائيّ، 1420هـ)، ص 507، وقال إنّه نفسه رأى في نيسابور مجموعة من الأشخاص الذين التقوا به وقرؤوا آثاره على يديه. والحقّ أنّ إشارة الشيخ الطوسي هذه يقصد بها أولاده وأحفاده وبقيّة أفراد عائلته، والجدير بالذكر أنّ الشيخ الطوسي لم يورد طريقة في ذكر مؤلفات أبي محمد زبارة تدل على عدم شيعيته وتقوّي زيديته.

(8) البيهقيّ، لباب الأنساب، ج 2، ص 494-495.

(9) إنّ وضع مقبرة لعلويّي نيسابور إلى جوار مقابر ولاة المدينة وحكّامها هو دليلٌ آخر على المكانة الاجتماعيّة الممتازة التي أحرزها السادات العلويّة في نيسابور، وهذه المكانة لم تقتصر على المقام =

كان يُعدُّ واحدًا من العلماء والأدباء المشهورين في نيسابور. والحقّ أنّ هذه الصلة العائلية كانت أحد العوامل المهمّة في تثبيت مكانة العائلات في القرون الوسطى[10]. إنّ الميول الزيديّة المحتملة لعائلة بني زبارة أدّت إلى قيام أبي الحسين محمّد بن أحمد زبارة، وقد كان عالمًا وشاعرًا أديبًا، مستغلًا الظروف الناجمة عن سقوط الطاهريّين والسيطرة الضعيفة للصفاريّين على نيسابور سنة 320هـ. واستطاع أن يحكم نيسابور نحو أربعة أشهر. وقد تمكّن الأمير السامانيّ أبو الحسن النصر بن أحمد (حكم بين 301 و333هـ) من أسره، لكنّه حرّره بعد مدّة بسبب رؤيا منامية رآها، فعاد إلى نيسابور[11]. وذكر الحاكم النيسابوريّ أنّه أوّل علوي تمّ تثبيت اسمه في قائمة الذين يتلقّون معاشًا في خراسان، كما ذكره بلقب «الرئيس» و«النقيب»؛ الأمر الذي يدلّ على مكانته الاجتماعيّة الرفيعة في نيسابور[12]. وقد سمع الحديث من علماء مشهورين في نيسابور من مثل أبي عبد الله محمّد بن إبراهيم البوشنجيّ، ومحمّد بن إسحق بن خزيمة الذي كان إمام أهل الحديث والشافعيّة في نيسابور. كما سمع.

=الاجتماعيّ فحسب بل إنّهم كانوا من أبرز ناشطي المدينة اقتصاديًا. وتشير بعض أقوال الفارسيّ إلى أنّ السادات العلويّة كانوا يقيمون في أماكن وأحياء خاصة من قبيل حي الفز، وهو المكان الذي قدم إليه الإمام الرضا في أثناء دخوله نيسابور، كما نقل الشيخ الصدوق في كتابه عيون أخبار الإمام الرضا عليه السلام، وقد بُني في ذلك الحيّ حمّام. وأشار الفارسيّ في شرحه أحوال أبي سعيد زيد بن محمّد بن ظفر الحسينيّ (ت. 440هـ)، وهو من سادات زبارة، إلى أنّه قد أقام في ناحية بيهق، وكان يأتي أحيانًا إلى نيسابور إلى حيّ الفز، ويقيم في بيت ابن أخته أبي إبراهيم. وقد كان المحدّثون يأتون إليه للسماع منه.

ومن الأماكن التي كان يقيم فيها السادات العلويّة حيّ مولقباد، وفيه، بحسب الفارسيّ، مكان يسمّى الدار العلويّة. وقد تحدّث الفارسيّ نقلًا عن الحسكاني عن سماعه في هذه الدار العلويّة لسادات نيسابور في مولقباد، وذكر أنّ هناك شخصًا سمع منه الحديث، وهو وكيل السادات واسمه أبو علي الحسن بن محمّد بن الحسن الأنصاريّ الرازيّ.

(10) للاطلاع على أنواع أخرى من الزواج بين عائلة بني زبارة وباقي أعيان نيسابور ينظر: البيهقي، تاريخ بيهق، ص 98-101، 110، 173-174، 216. ومن تلك الصلات العائلية ما حدث بين أبي محمّد الحسن بن عليّ بن الحسن العماريّ والحاكم أبي سعد محسن بن محمّد بن كرامة البيهقيّ (ت. 494هـ) العالم المعتزليّ الزيديّ المقيم في بيهق، المرجع نفسه، 346. وكان العالم الإمامي المشهور أبو علي الفضل بن الحسن الطبرسيّ (ت. 523هـ) من أقرباء بني زبارة، المرجع نفسه، ص 420.

(11) المرجع نفسه، ص 98.

(12) اختار لنفسه لقب العاضد بالله، وقد تمّ اختيار ابنه لنقابة المدينة؛ مما يدلّ على مكانتهم الاجتماعيّة.

كأخيه، كتبَ الفضل بن شاذان عن عليّ بن قتيبة تلميذ الفضل. توفّي في أواخر جمادى الأولى من عام 369هـ، فورث ابنه أبو محمّد يحيى نقابة السادات في نيسابور. وتشير الأخبار المنقولة عنه إلى أنه إماميُّ المذهب[13]. وعلاوةً على تسلّمه منصب نقابة المدينة فقد حظي برئاستها أيضًا، والذي يُعدّ منصبًا مهمًّا أيضًا. وقد كان له علاقاتٌ متينةٌ مع الصاحب ابن عبّاد (ت. 385هـ) الوزير القويّ لدى حكومة البويهيّين. وبعد موته قام الصاحب ابن عبّاد بإرسال رسالة تعزية إلى ابنه أبي الحسن محمّد[14]. توفّي في جرجان، ويبدو أنّه دفن هناك أيضًا إلى جوار قبر محمّد بن زيد (ت. 278هـ). والحقّ أنّ هناك مجموعةً أخرى من العلويّين ممّنْ دُفنوا في جرجان.

وقد مدحه الحاكم الجشميّ في **شرح عيون المسائل**، وعدّه أفقهَ علماءِ العترةِ في عصر السامانيّين. ولعلّ علاقته الصميمة بالصاحب ابن عبّاد وتسلّمه مقام نقابة نيسابور جعلاه يحظى بمكانةٍ مهمّةٍ، وقويّةٍ في العلاقات بين حكومتَي البويهيّين والسامانيّين. كما أنّ الأخبار التي أوردها الحاكم النيسابوريّ عن وضعه الماليّ تدلّ بوضوحٍ على غناه وقدرته المادّيّة[15]. وكان له دورٌ مهمٌّ في حادثة إعدام التاهرتيّ؛ مبعوث الفاطميّين إلى نيسابور، وكان سببًا أساسيًّا في قتله[16]. كما كان على تصادم مع الكرّاميّة في نيسابور؛ فمع تزايد قدرة

---

(13) الميول المذهبية للسادات هي عمومًا زيدية أو إمامية؛ الذهبيّ، ج 9، ص 216، شرح أحوال أبي عبد الله جعفر بن محمّد الحلبيّ.

إنّ التقارب بين الفقه الحنفيّ والفقه الزيديّ قد دفع السادات الزيديّة إلى تلقّي الفقه الحنفيّ على يد علماء الحنفيّة، ينظر: أبو الحسن عبد الغافر بن إسماعيل الفارسي، **المنتخب من السياق**، انتخاب أبو إسحاق إبراهيم بن محمد الأزهر الصريفيني، إعداد محمد كاظم المحمودي (قم: جامعة المدرسين في الحوزة العلمية، 1362ش/ 1403هـ)، ص 116. من تلك الأمثلة يمكن الإشارة إلى أبي الفضل أحمد بن محمّد بن الحسين الحسني، والذي انشغل بتلقّي الفقه الحنفي على علماء الحنفيّة في نيسابور.

(14) البيهقيّ، **لباب الأنساب**، ج 2، ص 497- 498.

(15) المرجع نفسه، ص 498-500.

(16) المرجع نفسه، ص 500-502؛ عبد الكريم بن محمد السمعانيّ، **الأنساب**، تحقيق عبد الله عمر البارودي (بيروت: دار الجنان، 1408هـ/ 1988م)، ج 1، ص 444. وأهمّ تفاوت بين تقرير السمعانيّ والبيهقيّ هو أنّ السمعانيّ يرجع الدور الأساسي للحوار مع التاهرتي إلى أبي منصور عبد القاهر البغدادي، مع أنّ التاهرتي قد قتل في النهاية بفتوى الأئمة الشافعيّة والحنفيّة.

الكرّامية هناك بدأ بانتقادهم واتهامهم بالنفاق. وكانت له علاقاتٌ وثيقة بقائد جيش السامانيّين أبي الحسن محمّد بن إبراهيم بن سيمجور[17]. توفي أبو محمّد يحيى في سنة 376هـ، وخلفه ابنه أبو عليّ محمّد على نقابة علويّي مدينته، وكان آخر شخص من بني زبارة ممن تسلّموا نقابة العلويين في نيسابور، وقد ذكره البيهقيّ بلقب «النقيب» و«الرئيس»[18].

مقام النقابة، وصراع الهيمنة على نقابة نيسابور، وسيطرة السادات الحسنيّة

تبدو أسباب انتقال النقابة من السادات الحسينيّة بني زبارة إلى السادات الحسنيّة في نيسابور مجهولةً، ففي عصر أبي جعفر داود بن محمّد بن الحسن بن داود الحسنيّ (ت. 402هـ) انتقلت النقابة من السادات الحسينيّة بني زبارة إلى السادات الحسنيّة، ومن المؤسف أنّه لم ترد في المتن المتوفر لكتاب **المنتخب من السياق**[19]، أيّ إشارةٍ إلى أسباب انتقال النقابة من السادات الحسينيّة إلى الحسنيّة. أمّا البيهقيّ، فيورد في أثناء إشارته إلى سبب انتقال النقابة من عائلة بني زبارة إلى العائلة الحسنيّة، وسبب هجرة سادات بني زبارة قائلًا: «وشقيق السيّد الأجلّ أبي عليّ السيّد هو أبو عبد الله جوهرك. وقد كان له نزاعٌ مع أبناء السيّد أبي عبد الله المُحدِّث، وقد نصر أصحابُ الإمام المطلبيّ الشافعيّ رحمه الله أبناءَ السيّد أبي عبد الله المحدّث، وقالوا إن الحسن هو من سلالة الحسين الأكبر، وأبناء الحسن أَوْلى بالنقابة من أبناء الحسين. وقد وردت في التواريخ المذكورة حكايةٌ مفادها أنّه بينما كان السيّد الأجلّ نقيب النقباء، الرضا ذو الفخرين، أبو القاسم زيد بن السيّد الأجلّ الحسن نقيب نيسابور، عائدًا من الحجّ وزيارة الكعبة، خرج حينئذٍ السيّد الأجلّ ركن الدين أبو منصور من القصبة لاستقباله والتبرّك به والتيمّن بقدومه، لكنّه لم يترجّل. وبهذا قامت

---

(17) البيهقيّ، لباب الأنساب، ج 2، ص 500-501.

(18) تزوّج ابنة أحد علويّي نيسابور، وأنجب منها أربعة أولاد وهم: أبو القاسم عليّ، وأبو عليّ محمّد، وأبو الفضل أحمد، وأبو عبد الله الحسين المشهور بلقب جوهرك. المرجع نفسه، ج 2، ص 502.

(19) ابن إسماعيل الفارسي، ص 341.

بينهما خصومةٌ ونزاعٌ، وقد كانت لركن الدين قوّةٌ من الخدم والحشم والأعوان والأنصار"[20].

إنّ عبارات البيهقيّ تشير بوضوح إلى أهمّيّة العلاقات بين السادات والمجموعات القويّة وأعيان المدينة. والحقّ أنّ سادات بني زبارة، بسبب وضعهم الأضعف من السادات الحسنيّة في المدينة فإنّهم لم يتمكّنوا من الحفاظ على مكانتهم. ويعود هذا الضعف إلى ارتباطهم بالحنفيّة، الذين كانوا يعيشون حالةً أضعف من الشافعيّة بسبب السياسات الناجمة عن الرؤية السياسيّة لخواجة نظام الملك. ولعلّ هذا النزاع قد أدّى إلى هجرة سادات بني زبارة من نيسابور إلى بيهق. ويبدو أنّ علاقة بني زبارة ببيهق تعود إلى امتلاكهم بعض القرى هنالك مثل فريومد، ولعلّ هذه القرية هي من بعض الإقطاعات التي وصلت إليهم.

وفي شرح أحوال أبي الحسن محمّد بن ظفر بن محمّد بن أحمد بن محمّد الزباري (ت. 403هـ) المشهور بلابس البلاس (بلاس بوش) قيل إنّه أوّل فرد من سادات زبارة المهاجرين من منطقة بيهق وسكن مزينان، وقد بلغ أولاده درجةً من الغنى والثروة أثارت أطماع الحكّام فيه، لكنّ المكانة الاجتماعيّة لهؤلاء حالت دون حدوث ذلك[21].

وقد بقيت هذه العائلة مقيمةً في فريومد حتّى القرن السابع[22]، ولعلّ الميول الزيديّة لسادات بني زبارة، وتقارب الفقهين الزيديّ والحنفي كانت هي الأخرى سببًا في التنافس بين السادات الحسنيّة والحسينيّة هناك. وإنّ ما يقوّي هذه الظنون هو تقرير البيهقيّ الذي أورد فيه أنّ الشافعيّة كان لهم نوعٌ من العلاقات أيضًا مع الحسنيّة في تلك المدينة، وقد ساعدوهم في استلام مقام نقابة المدينة. وقد بقي بعض سادات بني زبارة في نيسابور، لكنّ معظمهم هاجر إلى بيهق وطوس وأصفهان[23].

---

(20) البيهقي، **تاريخ بيهق**، ص 96-97.

(21) المرجع نفسه، ص 94.

(22) البيهقيّ، **لباب الأنساب**، ج 2، ص 697-703.

(23) المرجع نفسه، ص 508-509؛ البيهقي، تاريخ بيهق، ص 323. وفي شرح أحوال أبي يعلى زيد بن عليّ بن محمّد بن يحيى العلوي الحسني الزباري الفريومدي، الذي يسكن في فريومد، =

كما أنّ السادات الحسنيّة في نيسابور هم أيضًا كسادات بني زبارة كانوا من السادات المهاجرين من طبرستان إلى نيسابور، حيث إنّ جدّ العائلة الحسنيّة في نيسابور هو أبو عبد الله الحسين الحسنيّ الطبريّ، ووالده هو داود بني عليّ بن عيسى بن محمّد البطحانيّ؛ قائد جيش الداعي الكبير. ولعلّه يُستدلّ ممّا أورده الحاكم النيسابوريّ في شرح حال أبي عبد الله الطبريّ هو أنّه كان زيديًّا، والمعلومات شحيحة حول نشاطاته في نيسابور. وقد توفي في نيسابور سنه 355هـ، وكان له ثلاثة أولاد وهم: زيد، وأبو عليّ محمّد، وأبو الحسن محمّد (ت. 401هـ).

أورد الحاكم ذكر الابن الثالث أبي الحسن محمّد، ولقّبه بشيخ الأشراف[24]. وكان متبحّرًا متعمّقًا في الحديث. وقد روى عنه الحاكم ألف حديث، وكان مجلس أماليه يغصّ بحشدٍ واسعٍ من علماء نيسابور، وقد اشتغل في السنوات الثلاث الأخيرة من عمره بإملاء الحديث في مجالسه. ولعلّ القائمة الطويلة لأسماء العلماء الشافعيّة النيسابوريّين ممن سمعوا عنه تدلّ على مكانته الرفيعة[25]. وقد أشار السبكي إليه، وذكره بلقب «النقيب»، وهو أمرٌ خاطئٌ فابنه داود هو أوّل شخص من السادات الحسنيّة الذين تسلّموا نقابة مدينة نيسابور. وذكر الفارسيّ أنّه أول شخص من العائلة الحسنيّة الذين حظوا بنقابة نيسابور، وقد ذكره بلقب «الرئيس» أيضًا[26]. توفي داود بعد سبعة أشهر من وفاة والده، وذلك في صفر سنة 402هـ. كما أنّ شقيق أبي جعفر داود، أبا محمّد الحسن، هو أيضًا من الشخصيات المرموقة بين السادات الحسنيّة في نيسابور، وكان له ولدان هما أبو المعالي إسماعيل (ت. 448هـ) وأبو القاسم زيد (ت. 444هـ).

=أشار إلى غناه وثروته الضخمة. توفي القريومدي سنة 447هـ في أصفهان، وقد كانت ثروته كبيرة إلى درجة أنه بنى على نفقته خانات للاستراحة في طريق قوافل الحجّاج. للاطلاع على مقدار غنى نخبة السادات في تلك المرحلة، ينظر: ابن إسماعيل الفارسيّ، ص 691، 697، 747.

(24) الذهبيّ، ج 9، ص 36.

(25) المرجع نفسه.

(26) الفارسيّ، ص 341.

تزوّج أبو محمد الحسن بن أبي القاسم زيد (ت. 469هـ) ابنة العالم الشافعيّ أبي محمّد هبة الله البسطاميّ، وأنجب منها ولدًا باسم أبي القاسم زيد (ت. 488هـ). والحقّ أنّ هذا النوع من الزواج أدّى دورًا مهمًّا في تثبيت مكانته السياسيّة والاجتماعيّة، ولا سيما أنّه في هذه الحقبة حاز العلماء الشافعيّة مكانة اجتماعيّة مرموقة؛ بسبب السياسات التي اتخذها نظام المُلك ودعمه للشافعيّة. وثمّة زيجاتٌ مشابهةٌ أخرى بين أفراد العائلة الحسنيّة وبنات علماء الشافعيّة في نيسابور، وقد سبق ذكرها.

تزوّج أبو الفتوح الرضا (ت. 446هـ) ابن أبي عبد الله الحسين (ت. 404هـ) بابنة أبي الطيّب السهل بن محمّد الصُّعلوكيّ (ت. 404هـ)[27]؛ الفقيه الشافعيّ النيسابوريّ المشهور[28]، وقد أثمر هذا الزواج أبا عبد الله الفتوح الحسنيّ (424-486هـ)[29]. كما أنّ أبا الحسن محمّد بن أبي البركات هبة الله بن محمّد بن أبي عبد الله الطبريّ (ت. 517هـ) قد تزوّج ابنة أبي الحسن عليّ الصندلي (ت. 484هـ)؛ الفقيه الشافعيّ المشهور أيضًا[30].

علاوةً على هذه العوامل، فإنّ اشتغال السادات بالعلوم الإسلاميّة والتبحّر في الفقه والحديث ساهمت كذلك في تقوية مكانتهم الاجتماعيّة[31].

---

(27) أبو سهل الصعلوكي هو نفسه كان صهر أبي عمر محمّد بن الحسين بن الهيثم البسطاميّ، شيخ الشافعيّة في نيسابور. وقد أشار الفارسيّ في شرح حال البسطاميّ إلى متانة العلاقة بين هذين الرجلين، ولا سيما بعد هذا الزواج، ينظر: الذهبيّ، ج 9، ص 135.

(28) المرجع نفسه، ج 9، ص 75.

(29) ابن إسماعيل الفارسيّ، ص 634.

(30) البيهقيّ، **لباب الأنساب**، ج 2، ص 503-504. وللاطلاع على نماذج أخرى من الزواج بين السادات والأعيان ينظر: المرجع نفسه، ص 504-505. ويفضّل السادات زواج الأقارب في العائلة نفسها، المرجع نفسه، ص 502، 503، 504، 722. وقد ذكر أنّ هذا النوع من الزواج هو الأفضل للعلويين، وأنّ إحدى وظائف النقيب مراقبة زواج بنات العلويين بغير العلويين. وفيما يتعلّق بسادات بني زبارة فإنّ الزواج غالبًا ما كان يتمّ بالفتيات العلويّات.

(31) Teresa Bernheimer, «The Rise of Sayyids and Sadat: The Al Zubara and Other Alids in Ninth to Eleventh Century Nishapur,» *Studia Islamica*, no. 100/101 (2005), pp. 59-63;

ابن إسماعيل الفارسيّ، ص 349، 353، 355، 358، 726؛ الذهبيّ، ج 9، ص 36. عمومًا فقد أشاروا إلى المكانة العلميّة للسادات العلويّة ومكانتهم في الحديث والفقه.

الملحق الثاني

إجازة من عالم زيديٍّ إيرانيّ إلى عالم زيديٍّ يمنيّ

تتجلّى أهميّة هذه الإجازة التي منحها عمرو بن جميل بن ناصر النهديّ للمنصور بالله[1] وبعض علماء الزيديّة، في إظهار المكانة الحقيقيّة للتراث الزيديّ الإيرانيّ، وتشكّل شاهدًا مهمًّا على التراث الفكريّ لزيديّة إيران، ومساعي زيديّة اليمن في نقل التراث الزيديّ الإيرانيّ إلى بلادهم، كما تؤكّد رحلاتهم إلى مواطن زيديّة إيران في القرنين السادس والسابع الهجريّين.

ورد متن هذه الإجازة في نهاية نسخةٍ خطيةٍ موجودةٍ في الجامع الكبير في صنعاء، وتحمل رقم 696، وصحّحها حسن أنصاريّ وزابينة شميتكه في مقالةٍ مفصّلةٍ تقدّم صورةً شاملةً عن التقاليد التعليميّة والكتب المتداولة بين زيديّة إيران في القرن السادس الهجريّ[2]، وفيما يلي بنودها:

«قال الشيخ العالم الفقيه سديد الدين عمرو بن جميل بن ناصر النهديّ، أدام الله سعادته: استخرتُ الله سبحانه وأجزت لمولانا أمير المؤمنين وإمام المسلمين عليه وعلى آبائه السلام، وكذلك أجزت لمحمّد بن أحمد بن عليّ بن الوليد ولغيره من المسلمين، أن يرووا عنّي ما يجوز لي روايته سماعًا وإجازةً ومناولةً وقراءةً على الشيوخ ومكاتبة، وجميع ما لي فيه حقّ الرواية من ذوي العلم على اختلاف أصنافها بالشرائط المرعيّة المأخوذة في هذا الباب على أرباب الرواية والنقل، وتلفّظت لهم بالإجازة مفتوحًا على كرمهم العميم وخلقهم الكريم أن يمدّوني بالدعوات الصالحة، حاضرًا كنت عندهم أو غائبًا،

---

(1) إبراهيم بن القاسم بن الإمام المؤيّد بالله الشهاريّ، طبقات الزيديّة الكبرى (القسم الثالث: بلوغ المراد إلى معرفة الإسناد)، تحقيق عبد السلام بن عبّاس الوجيه (صنعاء/ عمّان: مؤسّسة الإمام زيد بن عليّ الثقافيّة، 1421هـ/ 2001م)، ج 2، ص 840.

(2) حسن أنصاريّ وزابينة شميتكه، «اعتزال پس از عبد الجبار» («الاعتزال بعد عبد الجبار: كتاب مسائل الخلاف في الأصول، أبو رشيد النيسابوري، دراسات عن انتقال العلوم من إيران إلى اليمن في القرن السادس الهجري، الثاني عشر الميلادي، والسابع الهجري، والثالث عشر الميلادي»)، ترجمة فارسية محمد كاظم رحمتي،، مجلّة پيام بهارستان، الدورة 2، السنة 4، العدد 13 (خريف 1390ش)، ص 946-953.

وأن لا ينسوني عند بعد العميد(؟) ولا يطرحوني جانبًا، والله تعالى يمنحني بقبولهم إيّاي وإقبالهم عليّ وإسدائهم الجميل إليّ.

وتمّ للملوك [كذا] الداعي عمرو بن جميل بن ناصر النهدي تحرير هذه الأسطر ضحوة النهار من يوم الإثنين الثالث من شهر ربيع الآخر سنة ست وستمائة بهجرة قطابر[3]، حرسها الله تعالى بالصالحين من عباده[4].

فمن جملة ما حصل سماعه لعمرو بن جميل بن ناصر النهديّ، أصلح الله شأنه، كتاب **جلاء الأبصار في تأويل الأخبار**[5]. قال عمرو بن جميل: هذا قرأته بتمامه ببلدة شاذياخ بنيسابور[6] على أستاذي السيّد الإمام فخر الأنام الصدر الكبير العالِم، مجدُّ الملّة والدين افتخار آل طه وياسين، ملك الطالبيّة شمس آل رسول الله، أستاذ جميع الطوائف الموافق منهم والمخالف، قِبلة الفِرَق تاج الشرف يحيى بن إسماعيل بن عليّ الحسينيّ[7]، برّد الله مضجعه ونوّر مهجعه، قال: أخبرنا به عمّي السيّد الإمام الزاهد الحسن بن عليّ العلويّ[8] رحمه الله قال: أخبرنا به الشيخ الإمام عليّ بن حَمَك المغيثيّ[9] رحمه الله عن مصنّفه، في أوائل جمادى الأولى سنة سبعٍ وتسعين وخمسمائة[10].

---

(3) قطابر: مكانٌ في محافظة صعدة.

(4) نقل الشهاري الأقسام من البند الرابع، في: الشهاريّ، ج 2، ص 840، السطور 5-7؛ المرجع نفسه، ج 3، ص 1210، السطور من 3-6.

(5) كتاب **جلاء الأبصار في تأويل الأخبار** للحاكم الجشميّ.

(6) شاذياخ من المراكز المهمّة في مدينة نيسابور، فمنذ البداية كان فيها مقرّ للحكومة، أما في القرنين السادس والسابع فأقيم فيها مدرسة لزيديّة نيسابور. للمزيد، ينظر: «شادياخ»، في: شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت الحموي، **معجم البلدان**، ط 2 (بيروت: دار صادر، 1397هـ/ 1977م)، ج 3، ص 305.

(7) يحيى بن إسماعيل بن عليّ بن أحمد الحسينيّ (ت. بعد 600هـ/ 1203-1204م). ينظر: الشهاريّ، ج 3، ص 1209-1210، شرح الحال رقم 768.

(8) أحمد بن صالح بن أبي الرجال، **مطلع البدور ومجمع البحور في تراجم رجال الزيديّة**، تحقيق عبد الرقيب مطهر محمّد حجر (صعدة: مركز أهل البيت للدراسات الإسلامية، 1425هـ/ 2004م)، ج 2، ص 65، شرح الحال رقم 404؛ الشهاريّ، ج 1، ص 309-310، شرح الحال رقم 170.

(9) عليّ بن حمك بن إبراهيم بن الحسين بن حمك البيهقيّ المغيثيّ. ينظر: البيهقي، تاريخ بيهق، ص 151.

(10) نقل الشهاري أقسامًا من البند الخامس، في: الشهاريّ، ج 2، ص 840، السطران 7-8.

ومنها كتاب الأمالي للسيّد الإمام الناطق بالحقّ أبي طالب الهارونيّ[11] قدّس الله روحه. قال عمرو بن جميل: هذا قرأت بتمامه على أستاذي وشيخي المقدَّم ذكره بشاذياخ نيسابور في غرّة المحرم سنة ثمان وتسعين وخمسمائة، وهو يروي عن عمّه السيّد الإمام الزاهد الحسن بن عليّ الحسينيّ الجُوَيْنيّ[12].

ومنها الصحيفة الكاملة المنسوبة إلى زين العابدين عليه السلام. قال عمرو بن جميل: هذه قرأتها بتمامها على أستاذي بشاذياخ نيسابور، وهي سماعٌ له عن أبيه في غرّة الشهر المحرّم سنة ثمان وتسعين وخمسمائة[13].

ومنها الصحيفة الرضويّة المنسوبة إلى علي بن موسى الرضا عليه السلام، وهي سماع له عن عمّه السيّد الإمام الزاهد الحسن بن عليّ الحسينيّ أيضًا، بروايته عن الشيخ الإمام عثمان بن إسماعيل[14] عن الشيخ الإمام الزاهد علي بن الحسن الصندليّ[15] رحمهم الله[16].

ومنها كتاب **نهج البلاغة** وكذلك خطبة الوداع. ومات رحمه الله ولم يكتب السماع فكان أمر الله هو المطاع. وكان سماع هذين الكتابين أيضًا ببلدة شاذياخ بنيسابور في مدرسة الصدر المتقدّم ذكره في الصفّة الشرقيّة في شهر

---

(11) **كتاب الأمالي**، تأليف الناطق بالحقّ أبو طالب يحيى بن الحسين بن الهارون الهاروني. توفي سنة 424هـ/ 1033م.

(12) نقل الشهاري أقسامًا من البند السادس، في: الشهاري، ج 2، ص 840، السطور 4-9.

(13) نقل أقسامًا من البند السابع، كل من: ابن أبي الرجال، ج 3، ص 381؛ الشهاري، ج 1، ص 309، السطران 5-6؛ وأيضًا: المرجع نفسه، ج 2، ص 840، السطران 9-10.

(14) لا يوجد أيّ معلومات عنه، لكن وفقًا لما أورده: ابن أبي الرجال، ج 3، ص 381، فاسمه عمرو بن إسماعيل أو عمر بن إسماعيل.

(15) ورد اسم الصيدلي في: ابن أبي الرجال، ج 3، ص 381 «قال: والصحيفة [...] عن يحيى بن إسماعيل عن عمه الحسن بن علي، عن الشيخ الإمام عمر بن إسماعيل عن الشيخ الزاهد علي بن الحسن الصيدلي رحمهم الله في تاريخ المحرّم سنة ثمان وتسعين وخمسمائة»، والعبدلي في: الشهاري، ج 1، ص 309 «يروي صحيفة علي بن موسى الرضا عن الشيخ الإمام عمر بن إسماعيل، عن الشيخ الزاهد علي بن الحسن العبدلي سنة ثمان وتسعين وخمسمائة...».

(16) نقل أقسامًا من البند الثامن كل من: ابن أبي الرجال، ج 2، ص 316؛ الشهاري، ج 2، ص 840، السطور 10-13.

وأن لا ينسوني عند بعد العميد(؟) ولا يطرحوني جانبًا، والله تعالى يمنحني بقبولهم إيّاي وإقبالهم عليّ وإسدائهم الجميل إليّ.

وتمّ للمملوك [كذا] الداعي عمرو بن جميل بن ناصر النهدي تحرير هذه الأسطر ضحوة النهار من يوم الإثنين الثالث من شهر ربيع الآخر سنة ست وستمائة بهجرة قطابر[3]، حرسها الله تعالى بالصالحين من عباده[4].

فمن جملة ما حصل سماعه لعمرو بن جميل بن ناصر النهديّ، أصلح الله شأنه، كتاب جلاء الأبصار في تأويل الأخبار[5]. قال عمرو بن جميل: هذا قرأته بتمامه ببلدة شاذياخ بنيسابور[6] على أستاذي السيّد الإمام فخر الأنام الصدر الكبير العالِم، مجدّد الملّة والدين افتخار آل طه وياسين، ملك الطالبيّة شمس آل رسول الله، أستاذ جميع الطوائف الموافق منهم والمخالف، قِبلة الفِرَق تاج الشرف يحيى بن إسماعيل بن عليّ الحسينيّ[7]، برّد الله مضجعه ونوّر مهجعه، قال: أخبرنا به عمّي السيّد الإمام الزاهد الحسن بن عليّ العلويّ[8] رحمه الله قال: أخبرنا به الشيخ الإمام عليّ بن حَمَك المغيثيّ[9] رحمه الله عن مصنّفه، في أوائل جمادى الأولى سنة سبعٍ وتسعين وخمسمائة[10].

---

(3) قطابر: مكانٌ في محافظة صعدة.

(4) نقل الشهاري الأقسام من البند الرابع، في: الشهاري، ج 2، ص 840، السطور 5-7؛ المرجع نفسه، ج 3، ص 1210، السطور من 3-6.

(5) كتاب **جلاء الأبصار في تأويل الأخبار** للحاكم الجشمي.

(6) شاذياخ من المراكز المهمّة في مدينة نيسابور، فمنذ البداية كان فيها مقرّ للحكومة، أمّا في القرنين السادس والسابع فأقيم فيها مدرسة لزيديّة نيسابور. للمزيد، ينظر: «شاذياخ»، في: شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت الحموي، **معجم البلدان**، ط 2 (بيروت: دار صادر، 1397هـ/1977م)، ج 3، ص 305.

(7) يحيى بن إسماعيل بن عليّ بن أحمد الحسينيّ (ت. بعد 600هـ/1203-1204م). ينظر: الشهاري، ج 3، ص 1209-1210، شرح الحال رقم 758.

(8) أحمد بن صالح بن أبي الرجال، **مطلع البدور ومجمع البحور في تراجم رجال الزيدية**، تحقيق عبد الرقيب مطهر محمّد حجر (صعدة: مركز أهل البيت للدراسات الإسلامية، 1425هـ/2004م)، ج 2، ص 65، شرح الحال رقم 424؛ الشهاري، ج 1، ص 309-310، شرح الحال رقم 170.

(9) عليّ بن حمك بن إبراهيم بن الحسين بن حمك البيهقي المغيثي. ينظر: البيهقي، تاريخ بيهق، ص 151.

(10) نقل الشهاري أقسامًا من البند الخامس، في: الشهاري، ج 2، ص 840، السطور 7-8

ومنها كتاب الأمالي للسيّد الإمام الناطق بالحق أبي طالب الهاروني قدّس الله روحه. قال عمرو بن جميل: هذا قرأت تمامه على أستاذي وشيخي المقدَّم ذكره بشاذياخ نيسابور في غرّة المحرم سنة ثمان وتسعين وخمسمائة، وهو يروي عن عمّه السيّد الإمام الزاهد الحسن بن علي الحسيني [illegible]

ومنها الصحيفة الكاملة المنسوبة إلى زين العابدين عليه السلام. قال عمرو بن جميل: هذه قرأتها بتمامها على أستاذي بشاذياخ بنيسابور، وهي سماع له عن أبيه في غرّة الشهر المحرّم سنة ثمان وتسعين وخمسمائة.

ومنها الصحيفة الرضويّة المنسوبة إلى علي بن موسى الرضا عليه السلام. وهي سماع له عن عمّه السيّد الإمام الزاهد الحسن بن علي الحسيني [illegible] بروايته عن الشيخ الإمام عثمان بن إسماعيل[14] عن الشيخ الإمام الزاهد علي بن الحسن الصندلي[15] رحمهم الله[16].

ومنها كتاب **نهج البلاغة** وكذلك خطبة الوداع [illegible] يكتب السماع فكان أمر الله هو المطاع. وكان سماع [illegible] شاذياخ بنيسابور في مدرسة الصدر المتقدّم ذكره في [illegible]

---

(11) كتاب **الأمالي**، تأليف الناطق بالحق أبو طالب يحيى بن الحسين بن هارون [illegible] توفي سنة 424هـ/ 1033م.

(12) نقل الشهاري أقساما من البند السادس، في [illegible]

(13) نقل أقساما من البند السابع، كل من [illegible] ص 329، السطران 5-6؛ وأيضا: المرجع نفسه، ج 2، ص 440، [illegible]

(14) لا يوجد أي معلومات عنه، لكن [illegible]

(15) [illegible]

(16) [illegible]

رمضان سنة ستمائة، بقراءة الإمام الأجلّ الأعلم الأفضل، معين الدين تاج الإسلام والمسلمين افتخار الأفاضل والأماثل في العالمين، أحمد بن زيد بن عليّ الحاجيّ البيهقيّ[17]، بحضور الشيخ الإمام العالم الفاضل البارع، منتجب الدين تاج الإسلام والمسلمين سيّد النحاة والقرّاء، سالم بن أحمد بن سالم البغداديّ، والشيخ الواسطيّ وجماعة غيرهم، وفّقهم الله وإيّانا لسلوك منهاج الدين والاقتداء بالأبرار والصالحين بحقّ محمّد وآله أجمعين[18].

ومنها كتاب **الأمالي لأبي سعد إسماعيل بن عليّ بن الحسين السمّان**[19].

قال عمرو بن جميل: هذا قرأته بتمامه على الإمام العالم العابد الزاهد الورع التقيّ النقيّ شهاب الدين عماد الإسلام والمسلمين، مفتي الشريعة مقتدى علماء الشيعة إبراهيم بن إسماعيل بن إبراهيم الحيّانيّ[20]، بقرية الحيّ من رستاق الريّ سنة خمس وتسعين وخمسمائة. قال: أخبرنا به الشيخ الإمام العالم الزاهد تاج الدين عليّ بن أبي طالبّ الأسدآبادي. قال: أخبرنا به الشيخ الإمام العالم الزاهد أحمد بن حسكا بن بابا الأذونيّ[21]. قال: أخبرنا به الشيخ الإمام العالم أبو الحسن طاهر بن الحسين السمّان[22]، قال: أخبرنا الشيخ الإمام

---

(17) ابن أبي الرجال، ج 1، ص 299-300، شرح الحال رقم 119؛ الشهاريّ، ج 1، ص 103-104، شرح الحال رقم 34؛ المرجع نفسه، ج 1، ص 120-121، شرح الحال رقم 47.

(18) نقل أقسامًا من البند التاسع، كلٌّ من: ابن أبي الرجال، ج 1، ص 138، شرح الحال رقم 17؛ الشهاري، ج 1، ص 67، شرح الحال رقم 6؛ المرجع نفسه، ج 2، ص 841، السطور 1-3.

(19) **الأمالي**، لأبي سعد إسماعيل بن عليّ بن الحسين السمّان الرازيّ (ت. ما بين 440 و447هـ/ 1048 و1056م)، ينظر: ابن أبي الرجال، ج 1، ص 575-576، شرح الحال رقم 340؛ محمد بن أحمد الذهبيّ، **سير أعلام النبلاء**، تحقيق شعيب الأرنؤوط، ط 11 (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1417هـ/ 1996م)، ج 17، ص 55-60.

(20) الحيّانيّ: الجيّانيّ في الأصل، والتصحيح عن مطلع البدور وطبقات الزيديّة الكبرى، ينظر: ابن أبي الرجال، ج 1، ص 66-67. شرح الحال رقم 6، ص 138، شرح الحال رقم 17؛ الشهاريّ، ج 1، ص 66-67، شرح الحال رقم 6.

(21) أحمد بن الحسن بن أبي القاسم البابا، ينظر: ابن أبي الرجال، ج 1، ص 292، شرح الحال رقم 104؛ ياقوت الحمويّ، ج 4، ص 353-354.

(22) توفّي في الريّ بعد 482هـ/ 1089-1090م، ينظر: الشهاريّ، ج 1، ص 535، شرح الحال رقم 318؛ السمعانيّ، ج 3، ص 293.

العمّ أبو سعيد إسماعيل بن عليّ بن الحسين السمّان المصنّف رحمهم الله أجمع[23].

ومنها كتاب **الشهاب في الأخبار** للإمام أبي عبد الله القضاعيّ[24] بإسناده إلى رسول الله صلى الله عليه. قال عمرو بن جميل: هذا سمعته بإسناده مع الإمام العالم الأجلّ الأغرّ الأخصّ الأشرف ركن الملة والدين شيخ الإسلام والمسلمين، اختيار الملوك والسلاطين مفتي الفريقين، أقضى القضاة شرقًا وغربًا بعدًا وقربًا، رحمه الله رحمةً واسعةً وجزاه عنّا وعن كافة المسلمين خيرًا بشاذياخ نيسابور، وهو القاضي بها يومئذٍ. وكان رحمه الله أستاذي في فنونٍ شتّى على الإمام الأجلّ الصدر العالم الكامل شمس الدين شيخ الإسلام والمسلمين، وارث الأنبياء والمرسلين، ذي البلاغات افتخار العالم، رسول دار الخلافة العبّاسيّة عمر بن إبراهيم بن عثمان الواسطيّ التركستانيّ رحمه الله رحمة الأبرار ووقاه برحمته عذاب النار، وهو يرويه عن شيخه أبي الفتوح سعد بن أحمد البغداديّ ثم الإسفرايينيّ عن ابن خشاب عن القضاعيّ، وكذلك سمعت عنه الأربعين التي جمعها في فضائل أهل البيت وأربعين أخرى في نوع آخر، وأربعين البلدان أيضًا التي جمعها شيخه أبو طاهر أحمد بن محمّد بن سِلَفة حافظ الإسكندريّة رضي الله عنه[25]، وذلك في سلخ شهر رمضان المبارك من شهور سنة سبع وتسعين وخمسمائة، وباقي مسموعاته ومؤلّفاته ومناولاته ومكاتباته ومنقولاته إجازة. ذكر مشايخه المشهورين[26]: تروي جميع مصنّفات أبي حامد الغزاليّ عن سعيد بن أحمد بن عليّ البغدادي عن الغزاليّ، ويروي البخاريّ عن خمس طرقٍ، منها الطريق المشهورة عن أبي الوقت[27] رحمه الله، والطريق الأخرى

---

(23) نقلت أجزاء من البند العاشر في: المنصور بالله عبد الله بن حمزة، الشافي (صنعاء: مكتبة اليمن الكبرى؛ بيروت: مؤسّسة الأعلميّ للمطبوعات، 1406هـ/ 1986م)، ج 1، ص 157.

(24) كتاب الشهاب لأبي عبد الله محمّد بن سلامة القضاعيّ الشافعيّ (ت. 454هـ).

(25) أبو طاهر أحمد بن محمد السِلَفي، الأربعين المستغني بتابعين ما فيه عن المعين المعروف بالأربعين البلدانية، تحقيق أبو عبد الرحمن مسعود بن عبد الحميد السعديّ (الرياض: أضواء السلف، 1418هـ/ 1997م).

(26) يعني الأساتذة التركستانيين.

(27) أبو الوقت السجزي (ت. 553هـ)، ينظر الذهبيّ، سير أعلام النبلاء، ج 10، ص 303-311.

عن أبي الفضل محمود بن أحمد[28] شيخه قدّس الله روحه عن طراد الزينبيّ[29] عن الكشميهنيّ[30] عن الفربريّ[31] عن البخاريّ، ويروي جميع مصنّفات ابن سلفة أحمد بن محمّد بن إبراهيم الأصبهانيّ حافظ الإسكندريّة عنه. وشيوخه ومسموعاته أكثر من أن يُحصى، ويروي عن سيّد الآفاق ومقدّم العراق أبي العلاء الحافظ العطّار[32] جميع رواياته ومؤلّفاته عنه، ولم يسمع ولم يجمع قبله مثله أحدٌ. ويروي جميع مصنّفات الإمام أبي سعد السمعانيّ[33] ورواياته رضي الله عنه، عنه إجازةً ومكاتبةً. ويروي جميع مسموعات ابن شاتيل البيع البغدادي[34]. وكان قد نيّف على المائة من العمر وروى قبل الخمس المائة بعشر سنين. ويروي مجموعات الحميديّ، منها الجمع بين الصحيحين[35] عن شيخه القاضي أبي طالب المحتسب[36] عنه. ويروي جميع مصنّفات ابن سوار في القراءات والحديث[37] عن شيخه صدر الدين أبي الفتوح بن أحمد الإسفرايني رضي الله

---

(28) خطيب الموصل أبو الفضل عبدالله بن أحمد الطوسيّ البغداديّ الموصليّ الشافعيّ (ت. 578هـ)، ينظر: المرجع نفسه، ج 21، ص 87-89.

(29) طراد بن محمّد الزينبيّ (ت. 451هـ)، ينظر: المرجع نفسه، ج 19، ص 37-39.

(30) أبو الهيثم محمّد بن مكّي الكُشميهني (ت. 389هـ)، ينظر: المرجع نفسه، ج 16، ص 491-492.

(31) أبو عبدالله محمّد بن يوسف الفربريّ (ت. 320هـ)، ينظر: السمعانيّ، ج 4، ص 359.

(32) أبو العلاء الحسن بن أحمد بن الحسن بن أحمد بن محمّد بن سهل العطّار الهمدانيّ (ت. 569هـ)، ينظر: أحمد باكتجي، «أبو العلاء الهمدانيّ»، **دائرة المعارف الإسلاميّة الكبرى**، إشراف كاظم موسوي البجنوردي (طهران: مركز دائرة المعارف الإسلاميّة الكبرى، 1373ش/ 1994م)، ج 6، ص 25-27.

(33) أبو سعد عبدالكريم السمعانيّ (ت. 562هـ)، ينظر: R. Sellheim, «al-Samani,» *The Encyclopaedia of Islam*, New Edition, VIII, pp. 1024-1025.

(34) أبو الفتح عبيد الله بن عبد الله بن محمّد بن نجاح بن شاتيل (ت. 581هـ)، ينظر: الذهبيّ، سير أعلام النبلاء، ج 21، ص 117-118.

(35) **الجمع بين الصحيحين** من تأليف أبي عبدالله محمّد بن أبي النصر فتوح بن عبد الله الحميديّ (ت. 488هـ).

(36) أبو طالب محمّد بن عليّ الكتّانيّ المعروف بابن أبي الأزهر المعدل الواسطيّ (ت. 579هـ)، ينظر: الذهبيّ، **سير أعلام النبلاء**، ج 21، ص 116.

(37) أبو طاهر أحمد بن عليّ بن عبيد الله بن سوار البغداديّ (ت. 496هـ)، ينظر: حسن صفري نادر، «ابن سوار»، **دائرة المعارف الإسلاميّة الكبرى**، ج 3، ص 720-721.

عنه. ويروي عن والده قدّس الله روحه، وهو يروي عن أبي سعيد الخشاونديّ والأستراباذيّ وأحمد الحُلواني وسمع قبل الخمسمائة. هذا الذي ذكره قدّس الله روحه ونوّر ضريحه، ولقد كان علامة في هذا الفن وفي غيره من الفنون.

ومنها جميع مسموعات العالِم العامِل الزاهد الصدر الفاضل الكامل عماد الملّة والدين شيخ الإسلام والمسلمين وارث الأنبياء والمرسلين، بقية المشايخ سلطان المذكورين أفضل العصر أبو بكر بن عليّ بن أبي بكر بن عبد الجليل بن الخليل الفرغانيّ[38]، نزيل سمرقند والخطيب بها يديم الله عُلاه، ومستجازاته ومناولاته وقراءته على الشيوخ ومكاتباته، وجميع ما له فيه حقّ الرواية من فنون العلم، وجميع ما اتّفق له نظمه وإسناده وجمعه وإملاؤه، كلّ ذلك إجازة لعمرو بن جميل هذا. فمن ذلك كتاب الصحيح للبخاريّ. قال أبو بكر الفرغانيّ: قرأت هذا بسمرقند على والدي شيخ الإسلام برهان الأئمّة عماد الدين سيّد الخطباء أبي الحسن عليّ بن أبي بكر بن عبد الجليل[39] تغمّده الله برحمته. قال: أخبرنا به الإمام الزاهد أبو الفتح محمّد بن عبد الرحمن بن أبي بكر بن عبد الله بن محمّد بن أبي توبة الخطيب الكشميهنيّ الصوفيّ[40] في خانقاهه بمرو، في رجب سنة خمسٍ وأربعين وخمسمائة. قال: أخبرنا الشيخ الصالح أبو الحسين محمّد بن أبي عمران موسى بن عبد الله الصفّار المروزيّ[41]. قال أخبرنا أبو الهيثم محمّد بن المكّي بن محمّد بن أبي زارع الكُشميهنيّ. قال: أخبرنا أبو عبد الله محمّد بن يوسف بن مطر الفربري، قال حدثنا [...]»

ومع أنّ متن الإجازة ينتهي هنا في المخطوطة، لكن ثمّة بنودٌ أخرى لإجازة

---

(38) عبد الله بن عليّ بن أبي بكر بن عبد الجليل الفرغانيّ خطيب سمرقند (قتل 616هـ)، ينظر: الذهبيّ، تاريخ الإسلام، ص 295-296.

(39) برهان الدين أبو الحسن علي بن أبي بكر بن عبد الجليل الفرغانيّ الميرغينانيّ (ت. 593هـ)، ينظر: W. Heffening, «al-Marghinani,» *The Encyclopaedia of Islam*, VI, pp. 557-558.

(40) توفّي في سنة 548هـ. ينظر: الذهبيّ، سير أعلام النبلاء، ج 20، ص 251-252.

(41) ورد اسمه في المصادر السنّيّة بهذا الشكل: أبو الخير محمّد بن أبي عمران (ت. 471هـ)، ينظر: الذهبيّ، سير أعلام النبلاء، ج 20، ص 252.

ابن جميل ورد ذكرها في كتابي **مطلع البدور**[42] و**طبقات الزيديّة الكبرى**[43]. ذكرها في تتمة المتن على أساس **مطلع البدور**، وفي الحاشية ذكرت عبارات بديلة للقراءات على أساس **طبقات الزيدية الكبرى**[44]:

«قال عمرو بن جميل بعد كلام من نحو هذا أعذب من الزلال، وهو السحر إلا أنّه حلال، يدعو لشيخه الصدر يحيى بن إسماعيل جزاه الله خيرًا:

ما أعظم شأنه في العلم وفي أمر الدين! ولقد استفدنا منه أشياء أخرَ ما لم نستفده من غيره، فجزاه الله أحسن جزاء، وكان اتّفاق ما أثبته رضي الله عنه وأرضاه من كتبه لهذه الإجازة آخر يوم الإثنين لأواخر ذي القعدة سنة ستمائة بظاهر شاذياخ بنيسابور، حرسها الله في خانقاه القباب عمّرها الله تعالى، وهذه الإجازة التي تلفّظ بها ليست مقصورةً على بعضٍ دون بعض، بل هي لجميع من رغب فيها من المسلمين والأشراف، وصلّى الله على خير مبعوثٍ من آل عبد مناف، وهذه زبد من كلام عمرو رحمه الله تعالى».

وهناك قسمٌ آخر من المتن الأصليّ للإجازة بقي في كتاب **الشافي** للمنصور بالله[45]، وقد نقل بنده الأخير في كتاب **طبقات الزيديّة الكبرى**[46]:

«[...] ونحن نروي أيضًا البخاريّ بطريق يتّصل بخمس طرقٍ، فنقول: أخبرنا الفقيه العالم الموفّق سديد الدين عمرو بن جميل النهديّ، قال: أخبرنا السيّد الإمام مفخر الأنام الصدر الكبير العالم العامل مجد الملّة والدين، افتخار آل طه وياسين، ملك الطالبيّة، شمس آل الرسول، أستاذ جميع الطوائف، الموافق منهم والمخالف، قبلة الفِرَق، تاج الشرف، يحيى بن إسماعيل بن عليّ الحسنيّ برّد الله مضجعه ونوّر مهجعه، قال: أخبرنا عمّي السيّد الإمام الزاهد

(42) ابن أبي الرجال، ج 3، ص 381-382.

(43) الشهاريّ، ج 3، ص 1210.

(44) ذكر أحمد بن سعد الدين المسوري (ت. 1079هـ) أنّ جميلًا توفّي قبل أن ينهي متن إجازته بشكل كامل. ينظر: الشهاريّ، ج 1، ص 309.

(45) ابن حمزة، ج 1، ص 155، سطر 19، ص 156، سطر 3.

(46) الشهاريّ، ج 2، ص 840، شرح الحال رقم 529.

الحسين [كذا] بن عليّ العلويّ رحمه الله تعالى، قال: أجزت السيّد [illegible] عنّي بن حمك ورفعه إلى نهايته، وكذلك مجموعات الحميديّ [...]».

كما نُقل قسمٌ آخر من هذه الإجازة في طبقات الزيدية الكبرى على هذا النحو[47]:

«[...] يحيى بن إسماعيل بن عليّ بن أحمد الحسنيّ العلويّ اليمانيّ، السيّد الإمام العلّامة يروي عن عمه العلامة الحسين [كذا] بن عليّ بن أحمد الحُوَيْثيّ كثيرًا من كتب الأئمة وغيرهم، فممّا سمعه عليه كتب الحاكم الجشمي كتنبيه الغافلين وجلاء الأبصار والسفينة، وسمع عليه من كتب الأئمة أمالي أبي طالب وصحيفة زين العابدين عليّ بن الحسين، وصحيفة عليّ بن موسى الرضا ونهج البلاغة، وأمالي السمّان وصحيح البخاريّ، ومجموعات الحميديّ وعمّه أسند كل كتاب إلى مؤلّفه».

(47) المرجع نفسه، ج 3، ص 1209؛ المرجع نفسه، ج 1، ص 309، شرح الحاشية رقم 170.

الملحق الثالث
أهمّيّة التراث الزيديّ الإيرانيّ في دراسة تاريخ التشيّع

لعلّ إحدى المسائل الأساسية في أهمّيّة التراث الزيديّ، ولا سيما زيديّة إيران، تكمن في وجود بعض القضايا الضرورية لفهم تاريخ التشيّع، وقد صادفتُ بعض النقاط التي يجدر ذكرها هنا، على الرغم من أنّ دراسات التراث الزيديّ الإيرانيّ لم تكتمل بعد بسبب بقاء ذلك التراث مخطوطًا، لذا، لا بدّ من الاطلاع على تلك المخطوطات للتمكّن من فهمه. أورد العالمُ المتكلّم الإماميُّ الجليل أبو جعفر محمّد بن عبد الرحمن بن قبّة (ت. قبل 319هـ) في قسم من كتابه المهمّ جدًّا **نقض الإشهاد** نقدًا لكتاب أبي زيد العلويّ المعروف باسم **الإشهاد**، ففي البند 46 ينقل من كلام أبي زيد العَلويّ الذي قاله في انتقاد الإماميّة الذين يستندون في نقد الواقفة على هذه المسألة وهي: «إنّ الإمام لا يكون إلا ظاهرًا موجودًا». وفي تتمّة هذه النقطة أشار ابن قبّة إلى أنّ الإماميّة كانوا على هذه العقيدة وهي: «إنّ الإمام لا يكون إلا ظاهرًا مكشوفًا أو باطنًا مغمورًا». وفي إشارته إلى شهرة المسألة الأخيرة فقد استند فيها إلى الحديث المنقول عن الصحابي كُميل بن زياد (ت. 82/ 83هـ). وقد تناول هذه المسألة السيّد حسين المدرّسيّ الطباطبائيّ في تعليقه عليها في كتابه: **مكتب در فرايند تكامل. نظرى بر تطور مبانى فكرى تشيع در سه قرن نخستين (مدرسة في مراحل التكامل. نظرة في تطوّر الأسس الفكرية للإمامية في القرون الهجرية الثلاثة الأولى)**[1] حيث يقول الطباطبائيّ: إنّ الزيديّة لم ينقلوا من حديث كُميل عبارة «إمّا ظاهرًا مشهورًا وإمّا خائفًا مغمورًا». وأرجع ذلك إلى كتاب **تيسير المطالب** لأبي طالب يحيى بن الحسين الهارونيّ (ت. 424هـ)، على الرغم من استشهادهم بقولٍ للجاحظ في كتابه **الحيوان**[2] يؤيّدون به نقل الإماميّة لكلام

---

(1) حسين المدرسي الطباطبائي، **مكتب در فرايند تكامل. نظرى بر تطور مبانى فكرى تشيع در سه قرن نخستين (مدرسة في مراحل التكامل. نظرة في تطوّر الأسس الفكرية للإمامية في القرون الهجرية الثلاثة الأولى)**، ترجمة هاشم ايزد پناه (طهران: منشورات كوير، 1393ش)، ص 288، الحاشية 1.

(2) عمرو بن بحر الجاحظ، **الحيوان**، تحقيق وشرح عبد السلام هارون (بيروت: المجمع العلميّ العربيّ الإسلاميّ، 1388هـ/ 1969م)، ج 2، ص 269.

أمير المؤمنين. في أثناء اطّلاعي على مخطوطة كتاب **الإفادة في الفقه** للعالم الزيديّ أبي القاسم الحسين بن الحسن الهوسمي، وهو أثر في فقه الزيديّة على أساس المذهب الفقهي للمؤيّد بالله أبي الحسين أحمد بن الحسين الهارونيّ، وجدتُ مسألة عن حديث كُميل، تشير إلى أنّ النقل المتداول لدى الزيديّة عن حديث كميل يشتمل في الأصل على عبارات محذوفة في المتن الأصليّ لكتاب **تيسير المطالب** للهارونيّ.

أمّا عن أسباب غياب عبارة «إما ظاهرًا مشهورًا وإمّا خائفًا مغمورًا» من كتاب **تيسير المطالب** للهارونيّ، فهنالك احتمالاتٌ عدّةٌ. إنّ كتاب **تيسير المطالب** هو في الحقيقة ترتيبٌ جديدٌ ومنظّمٌ من **أمالي** الهارونيّ، التي حصل على مخطوطتها القاضي جعفر بن عبد السلام المسوريّ (ت. 573هـ) في أثناء سفره إلى إيران، وحملها معه إلى اليمن، ومن هنا فالتنظيم الجديد يعود إليه، ولعلّ النسخ المتوافرة فعليًّا لكتاب **تيسير المطالب**، جميعها يقوم أساسًا على التحرير الجديد للقاضي جعفر عن هذا الكتاب. والحق أنّ هناك شاهدًا آخر أيضًا في متناول اليد يشير إلى أن نسخًا متداولة للكتاب بين زيديّة إيران كانت تشتمل على موضوعات غير موجودة حاليًّا في الطبعة الفعليّة للكتاب.

مع الأخذ في الحسبان شهرة حديث كُميل، حتى بين الزيديّة أنفسهم، فمن المستبعد أن يكون أبو طالب الهارونيّ نفسه من قطّع حديث كُميل، ومن المحتمل أن القاضي جعفر هو من قطّع هذا الحديث في أثناء تنظيم أمالي الهارونيّ، وربّما يكون هنالك كاتب زيديّ قد حذف العبارة من النُّسخ التي كانت في متناول القاضي جعفر، ومن ثم غابت هذه العبارة من الحديث بسبب اعتماد النسخ التالية على هذه النسخة. إنّ النقطة المؤكّدة هي غياب هذه العبارة المذكورة من النسخة التي عرضها القاضي جعفر بين تلامذته لكتابه **تيسير المطالب**. وفي أي حال فالنصّ الآتي شاهد على أنّ متن الحديث كان واحدًا لدى الزيديّة والإماميّة على الرغم من أن تأويله وتفسيره لدى الزيديّة يختلف عنه لدى الإماميّة.

للأسف إنّ المعلومات المتوافرة عن أبي القاسم الهوسميّ مؤلّف كتاب

الإفادة، ضئيلة. وكلّ ما نعلمه هو أنّه من أهل هوسم (مدينة رودسَر الحالية)، وكان من التلامذة المرموقين لدى أبي الحسين الهارونيّ. وقد بقي كتابه **الإفادة** في مخطوطات عدّة في مكتبات اليمن[3]، وللأسف لم تعرض كتب الأعلام والتراجم الزيديّة مزيدًا عن هذه الأخبار.

متنٌ من كتاب الإفادة للهوسمي عن حديث كميل

«وسئل عن قول أمير المؤمنين - صلوات الله عليه - في حديث كميل بن زياد: "اللهمّ بلى، لم تخلُ الأرض من قائمٍ لله بحجّةٍ إمّا ظاهرًا مكشوفًا وإمّا خائفًا مغمورًا". فقال قدّس الله روحه: إنّه ليس المراد به الأئمّة وإنّما المراد به العلماء المشتغلون بعلم الشرع، وذلك صحيح لأنّ الله تعالى ما أبقى التكليف الشرعي، فلا تخلو الأرض ممن يشتغل بعلوم الشرع. وقوله إما ظاهرًا وإما مغمورًا فالمراد به إنّه إمّا أن يكون ظاهرًا لا يخفى حاله على جلّ الناس، يُسار إليه بحيث لا يلتبس على الناس أمره، وإمّا أن يكون في عرض الناس ومغمورًا بينهم، ولا يظهر حاله كلّ الظهور، وإن كان يمكن لطالب النجاة ومرتاد الحقّ أن يجد السبيل إليه، وهذا وجه الحديث.

ويجوز أن يتأوّل الحديث على وجه آخر، وهو أن يكون المراد به من يصلح للإمامة حيث إنّ الأرض - وفق مذهبنا - لا تخلو من حجّةٍ ممّن يصلح لها من أهل بيت رسول الله صلّى الله عليه وعلى آله. ومعنى قوله: «"إمّا ظاهرًا وإمّا مغمورًا" على هذا هو أن يكون الإمام قد أظهر بنفسه كما أظهر الدّعوة والخروج ومباينة الظالمين، ويكون قد وجبت له الإمامة، أو أن يكون مغمورًا في الناس لم يظهر بنفسه، ولم يبرز الدعوة ولم يباين الظالمين لعذرٍ بينه وبين الله تعالى، فهو ممّن يصلح للإمامة، وإنّ لم يكن وجبت له بعد، فالحالة

---

(3) ثمّة مخطوطات لهذا الكتاب في مكتبة الأوقاف بأرقام: 1174، 1175، 1136، 1213، 1337. وفي مكتبة المكتبة الغربية لجامع صنعاء الكبير مخطوطة برقم 14 فقه. وقد أفدتُ من تصوير نسخة من هذا الكتاب في مجموعة الطاووس اليماني ذات الرقم 63. للاطّلاع بإيجاز على الهوسميّ، ينظر: عبد السلام بن عباس الوجيه، **أعلام المؤلّفين الزيديّة** (عمّان: مؤسسة الامام زيد بن علي الثقافية، 1420هـ/ 1999م)، ص 312-313.

الأولى مثل حالة زيد بن عليّ - صلوات الله عليه - بعد خروجه بالسيف على الظالمين، والحالة الثانية مثل حالة عالم قبل الخروج إذ هو موقوف على العلم والعبادة. فأمّا ما يذهب إليه الإماميّة من غيبة إمامها على الوجه الذي يدّعيه، فذلك باطلٌ لا معنى له، ولا فرق بين وجوده - لو صحّ وجوده - ووجود جبرائيل وميكائيل عليهما السلام، ألا ترى أنه بمثابتهما في أنّه لا يمكن الرجوع إليه في حلال أو حرام أو ناسخ أو منسوخ، أو ندبٍ أو واجبٍ أو حلّ أو عهد وما كان كذلك، فلا يجوز أن يتعلّق الشرع وحكمه به، إذ وجوده في هذا الباب كعدمه، وهذا كلامٌ قد استقصيناه في كتابنا المُسمّى كتاب التوفيق الذي نقضنا به كتاب أبي جعفر بن قبة»[4].

إنّ هذا المتن للهوسميّ شاهد جيّدٌ على وحدة حديث كميل بين الزيديّة والإماميّة على الرغم من تقطيعه لاحقًا لدى الزيديّة[5].

علي بن محمد بن بشار القزويني وملاحظات عنه

تكمن أهمّيّة تراث الزيديّة للباحث في مجال التشيّع، وخاصة الشيعة الإماميّة الاثني عشرية، في وجود قضايا في المذهب الزيديّ لم ترد قط لدى الإماميّة، ومِنَ جملة هذه المسائل: التقرير الطويل عن الفرق المختلفة للإماميّة في عصر الغيبة الصغرى، والتي وصلت إلينا في كتابٍ زيديٍّ باسم المحيط بأصول الإمامة، ومؤلّفه أحد علماء الزيديّة في إيران في القرن الخامس، والذي تناولتُه مفصّلًا في مكان آخر[6].

---

(4) اعتمادًا على مصادر أخرى؛ يبدو أن أبا الحسين الهارونيّ قد كتب في شبابه نقدًا على كتاب ابن قبة، لكن للأسف لا خبر عن نسخة هذا الكتاب، وقد ذكر المرشد بالله الشجريّ حديثًا مختصرًا عن آثار الهاروني في أثناء تناوله سيرة حياته، وقال إنّ له كتابًا في أيام شبابه في نقد ابن قبة في مسألة الإمامة.

(5) أشار صديقي العزيز عبد السلام بن عبّاس الوجيه إلى دعاء كُميل، وقال إنّ هذه العبارة متداولةٌ أيضًا بين الزيديّة، على الرغم من أنّ هؤلاء قد حذفوا العبارة من دعاء كُميل ظنًّا أنها جبرية. على كل حال فتقليد التقطيع بين المحدّثين لم يكن عملًا مقبولًا لكنّه كان متداولًا.

(6) محمّد كاظم رحمتي، «الروابط الإماميّة والزيديّة على أساس كتاب المحيط بأصول الإمامة»، في: كتاب تكريم محسن جهانجيري، باهتمام محمّد رئيس زادة وفاطمة مينائي والسيد أحمد الهاشمي (طهران: هرمس، 1386ش/ 2019م).

تكمن أهمّيّة التقرير الطويل المنقول في كتاب **المحيط** في نقله من كتاب ألّفه الناصر الأطروش. وقد ورد في البند النهائي لهذا التقرير معلومات عن أبي الحسن عليّ بن أحمد/ محمّد بن بشّار القزوينيّ. ولعلّ المعلومات الوحيدة المتوافرة لدينا واعتمادًا على المعلومات التي أوردها ابن قبّة في ردّ كتابه، هو أنّه من أنصار جعفر الكذّاب، وأنّه كتب رسالةً كلاميّةً دفاعًا عن إمامته[7].

إنّ أساس ادّعاء ابن بشّار في الرسالة التي نقلها الشيخ الصدوق هو ادّعاء الأصحاب الخواص للإمام الحسن العسكريّ بعدم صحّة وجود أبناءٍ لذلك الإمام، ومن جهة أخرى واعتمادًا على نظرية الإمامة فإنّه ينبغي استمرار وجود إمام من عائلة النبيّ بين الناس، والآن وقد توفّي الإمام العسكريّ، فالشخص الوحيد من هذه العائلة الذي بقي للناس هو شقيقه جعفر، وينبغي أن يخلفه.

وضمن تأييده لنظرية الإمامة فقد أشار ابن قبّة إلى أنّ هذه النظرية تقتضي شيئًا آخر وهو أنّ الإمام ينبغي أن يكون على الدوام ابنًا لإمام سابق، وباستثناء الإمامين الحسن والحسين فلا تكون الإمامة في شقيقين. ولم يشر الشيخ الصدوق إلى استمرار النقاش بين القزوينيّ وابن قبّة، ولكن مع الأخذ في الحسبان الفضاء الجدلي في تلك الحقبة فمن المحتمل كثيرًا أنْ يكون القزوينيّ قد أجاب ابن قبّة، والشاهد الوحيد على إمكانية حدوث هذا الشيء هو ما ورد في كتاب **المحيط بأصول الإمامة**. ظاهرًا، وبعد هذه الاستدلالات، فقد عمد ابن بشّار القزوينيّ إلى حلّ هذه الاعتراضات التي أوردها ابن قبّة، فأنكر إمامة الحسن العسكريّ من أصلها كي يخلّص نفسه من هذا الإشكال. يشير متن العبارة المنقولة من كتاب **الإمامة** للناصر الأطروش التي نقلها في كتاب **المحيط بأصول الإمامة** إلى المسائل سالفة الذكر، وفيها يقول:

«[...] وقال بعضٌ من كان لا يقول بإمامة الحسن عليه السلام إنّ الحسن لم يكن إمامًا، وإنّهم كانوا غالطين في نسبته بالإمامة بضع عشرة سنة، وأنّ

(7) للاطلاع على متن الرسالة التي نقلها الشيخ الصدوق في كتاب كمال الدين وتمام النعمة،

الإمام كان بعد عليّ بن محمّد بن عليّ عليه السلام ابنه جعفر، ولم يكونوا يعلمون بذلك، وكان الذي فتح لهم هذا الباب عليّ بن محمّد بن بشّار القزوينيّ وبعض بني ثوابة، وهم ممن تبعهم الآن، يقولون بأنّ الإمامة بعد جعفر في عليّ بن جعفر هذه كلّها مما حكاه الناصر للحقّ عليه السلام في كتاب الإمامة عن مذهب الإماميّة ومقالاتهم واختلافاتهم»[4].

الزيدية ورواية المؤلفات الإمامية

على الرغم من وجود العلاقات العدائيّة بين علماء الزيديّة والإماميّة، والنقد المستمرّ لأسس الإماميّة التي خلّفها علماء الزيديّة عبر التاريخ - ولأسباب تعود إلى تسرّب المؤلفات الإماميّة إلى المذهب الزيديّ، وبسبب الاشتراكات الكلاميّة بين الفريقين - فإنّه قد تمّ تداول بعض آثار الإماميّة وأحيانًا السنّيّة فيما يتعلّق بمناقب آل البيت، وفق رواية علماء الإماميّة، في المذهب الزيديّ. وعلى سبيل المثال يمكن الإشارة - حول طائفة تلك الآثار - إلى كتاب مناقب الإمام عليّ بن أبي طالب عليه السلام من تأليف أبي الحسن عليّ بن محمّد بن محمّد بن الطيب الجُلابيّ المشهور بابن المغازليّ (ت. 483هـ)، العالم المالكيّ الذي كان يعيش في مدينة واسط العراقيّة.

---

(8) من الآثار المتأخّرة لزيديّة إيران كتاب لأبي القاسم محمّد بن أحمد بن المهديّ العلويّ (ت. 465هـ) بعنوان **النقيض المكتفي على من يقول بالإمام المهديّ**، ويتضمّن موضوعات في نقد الإماميّة وعقيدتهم في باب الغيبة. والحقّ أنّي لا أملك معلومات كثيرة عنه لعدم حصولي على الكتاب، لكنّ نشره يضع أمامنا حقًّا معلومات عن المسائل الجدليّة بين الإماميّة والزيديّة، ولا سيّما في الحقبة المذكورة. ووفقًا للأنصاريّ فإنّ نسخة كتاب **المكتفي** قد دخلت إلى اليمن منذ زمن بعيد، وهذا طبعًا بسبب العلاقات التي كانت بين زيديّة خراسان والرّيّ واليمن، وخاصة في عصر المنصور بالله عبد الله بن حمزة في أواخر القرن السادس الهجريّ.

في إجازة تعود إلى تاريخ 644هـ من عالم زيديّ يمنيّ باسم أحمد بن محمّد الأكوع المعروف بـ«شعلة»، لعالم زيديّ يمنيّ معاصر له باسم عبد الله بن زيد العنسيّ، ورد ذكر هذا الكتاب مدون ذكر اسم مؤلّفه، وذلك بعنوان **المكتفي بالنقض على من يقول بالإمام المختفي**. وبناء على ذلك، فقد كان علماء الزيديّة في اليمن يستفيدون من هذا الكتاب في ردّهم على الإماميّة على الرغم من عدم ذكر اسمه في كتب كثير من هؤلاء. ينظر: حسن أنصاري، «نسخه خطى يك رديه كهن از زيدى از نيشابور سده پنجم در رابطه با انديشه غيبت امام» («مخطوطة لردّ زيديّ قديم من نيسابور في القرن الخامس عن فكرة غياب الإ...

كان ابن المغازلي خطيبًا بارعًا في واسط، وكان يقرأ كتابه **المناقب** في جزء من مجالسه الوعظيّة والخطابيّة. يشتمل هذا الكتاب على 467 حديثًا في فضائل أمير المؤمنين، وقد حظي باهتمام علماء الإماميّة أيضًا، ومن جملة هؤلاء أبو الحسن عليّ بن محمّد بن الحسن بن أبي نزار المشهور بابن الشرفيّة الواسطي (كان حيًّا في 593هـ)، وقد تحدّث عن قراءة كتاب **المناقب** في جامع واسط في ستّة مجالس، وبدأه في الرابع من صفر، وأنهاه في العاشر من صفر سنة 583هـ «وقد كان ذلك في أممٍ لا يحصى عديدهم»[9].

إنّ نسخة كتاب **المناقب** التي دوّنها ابن الشرفيّة لنفسه في سنة 585هـ - وربّما تكون منسوخة من متنها الأصلي - كانت متداولة بين زيديّة اليمن، وقد كتب بهاء الدين عليّ بن أحمد الأكوع نسخةً لنفسه منها قبل سنة 598هـ، ومن ثمّ أصبحت نسخته أساسًا للكتابة لدى علماء اليمن، من جملة ذلك النسخة المتأخّرة التي كتبها عمران بن الحسن بن الناصر بن يعقوب العذريّ الزيديّ في جمادى الآخرة سنة 623هـ[10].

---

(9) يذكر ابن الشرفيّة نفسه في نهاية نسخة كتاب المناقب لابن المغازليّ ما يلي: «قال عليّ بن محمّد بن الشرفيّة: وقرأت المناقب التي صنّفها ابن المغازليّ بمسجد الجامع الذي بناه الحجّاج بن يوسف الثقفيّ [...] في مجالس ستّة، أوّلها الأحد رابع صفر، وآخرهنّ عاشر صفر من سنة ثلاث وثمانين وخمسمائة في أمم لا تُحصى عديدهم. وكانت مجالس ينبغي أن تؤرّخ، وكتبنا قارئها بالمسجد الجامع عليّ بن محمّد بن الشرفيّة». ينظر: أبو الحسن عليّ بن محمّد الشافعي بن المغازليّ، **مناقب الإمام عليّ بن أبي طالب عليه السلام**، تحقيق محمّد باقر البهبوديّ (بيروت: دار الأضواء، 1403هـ/ 1983م)، ص 448.

(10) وردت معلومات في النسخة الزيديّة التي كُتبت عن نسخة عمران بن الحسن أشارت إلى النسخة الأساسيّة في كتابتها. بداية قال بهاء الدين الأكوع إنّه كان يمتلك نسخة ابن الشرفيّة التي دوّنها لنفسه في واسط العراقيّة في 22 شوّال سنة 585هـ وقد كتب نسخته عنها في 12 ليلة، والنسخة الأخيرة موجودة لدى عمران بن الحسن العذريّ، وقد كتب لنفسه نسخة منها أتمّها في جمادى الآخرة سنة 623هـ وإنّ النسخة الأخيرة موجودةٌ لدى عالمٍ زيديٍّ آخر، وقد كتب لنفسه نسخة منها في مدينة ثُلاء في سنة 991هـ وهذه النسخة كانت أيضًا أساس كتابة نسخة أخرى في 16 ذو الحجّة 1044هـ، والنسخة الأخيرة موجودة الآن في متناول يدنا.

إنّ النسخة التي اعتمدها العذريّ أساسًا لكتابته قرأها في حضور الأكوع، وقد منح أيضًا إجازة روايتها لعالمٍ زيديٍّ آخر. كما أنّ النسخة الأخيرة قام محيي الدين محمّد بن أحمد بن الوليد القرشيّ بمطابقتها مع النسخة الأصليّة، أي نسخة الأكوع، وهذه المسائل التي كانت في نسخة الأكوع وردت في -

وفقًا للمضامين الواردة في هامش النسخة القديمة من كتاب **المناقب** لابن المغازلي، فإنّ كتابه كان في متناول العالم الإماميّ المشهور يحيى بن الحسن بن الحسين بن عليّ بن محمّد، وقد وصلته النسخة بطريق متصل عن طريق الأسدي الحلّي (ت. 600/601هـ)؛ ففي سنة 596هـ وبينما كان مقيمًا في حلب، منح إجازة روايتها لشخص اسمه عفيف الدين عليّ بن محمّد بن حامد اليمنيّ الصنعانيّ، والذي كان قد سمع الكتاب عند ابن البطريق، ونال إجازة الرواية منه. ومن ثمّ توفي سنة 598هـ، وفي أيّام الحج، منح الصنعانيّ إجازة رواية كتاب **المناقب** لابن المغازليّ، **والعمدة** لابن البطريق لعالم يمنيّ وهو عليّ بن أحمد بن الحسين بن المبارك الأكوع المشهور بـ «شعلة». كان الأكوع من علماء اليمن البارزين، وقد أدّى دورًا مهمًّا في رواية كتاب **المناقب** لابن

= حاشية الورقة الأخيرة من النسخة، وقد أوردها العذريّ في نسخته أيضًا، كما تكرّرت أيضًا في النسخ التالية: «الحمد لله بلغتُ مقابلةً وإملاءً بحمد الله على نسخة صحيحة قديمة قال فيها: فرغ من نسخه في يوم الإثنين ذي أجل ثمانية عشر من المحرّم سنة اثني عشر وستمائة». ثم قال فيها: «بلغ معارضة على نسخة مُصحّحة بخط الشيخ العالم محيي الدين محمّد بن أحمد رحمه الله، وذلك بتاريخ جمادى الآخرة من شهور سنة خمس وثلاثين وستمائة». ثمّ قال فيها ما لفظه: «الله حسبي قد أجزت للأمير الأجلّ البدر الأمير نظام الدين وليّ أمير المؤمنين المفضل بن عليّ بن المظفّر العلويّ العبّاسيّ كتاب المناقب لابن المغازليّ أن يرويه عنّي على الوجه الصحيح بشروط السماع، وناولته ذلك، وكتبه عليّ بن أحمد بن الحسين الأكوع في شهر ذي الحجّة من شهور سنة اثني عشرة وستمائة، وكذلك أجزت ذلك للقاضي الأجلّ منصور بن إسماعيل بن قاسم الطائيّ على الوجه الصحيح في الوقت المؤرّخ والسلام، وصلّى الله على محمّد وآله».

وهنالك عبارات أخرى تشير إلى السماعات الأخرى للنسخة، كما وردت موضوعات أيضًا في حاشية النسخة، ويمكن رؤية كلّ هذه الأمور في: ابن المغازلي، ص 420-422 في متن الكتاب وحاشيته، ورد تصوير صفحة نسخة اليمنيّ الذي كان أساس تصحيح كتاب **المناقب** لابن المغازليّ (ص 42) من المتن المطبوع للمناقب. وعن كتاب **المناقب** لابن المغازليّ وابن الشرفية ينظر أيضًا عبد العزيز الطباطبائيّ، «المنتقى من مخطوطات نهج البلاغة حتى نهاية القرن الثامن»، تراثنا، السنة 1، العدد 5 (1406هـ)، ص 56-61؛ عبد العزيز الطباطبائي، **أهل البيت عليهم السلام في المكتبة العربية** (قم: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، 1417هـ)، ص 578-584. ومع مناقب ابن المغازليّ نسخة وصلت إلى اليمن من كتاب مناقب **أمير المؤمنين عليه السلام**، تأليف عبد الوهاب بن الحسن بن الوليد الكلابيّ المشهور بأخي تبوك (ت. 396هـ). والنسخة الموجودة للكتاب أيضًا هي فقط على أساس النسخة التي نُشرت في نهاية مناقب ابن المغازليّ. ينظر: الطباطبائيّ، **أهل البيت عليهم السلام في المكتبة العربية**، ص 575-576.

المغازليّ، والعمدة لابن البطريق في اليمن. وفي جمادى الثاني سنة 599هـ، ولدى بهاء الدين الأكوع، وفي المدرسة المنصوريّة في مدينة حُوث، كان الذي يقرأ كتاب المناقب لابن المغازليّ عالمًا زيديًا، وكانت طائفةٌ أخرى من علماء الزيديّة منشغلةً بسماعه، ومنهم عمران بن الحسن بن الناصر بن يعقوب العذريّ. علاوةً على كتاب **المناقب** لابن المغازليّ الذي كان يروى من قبل عفيف الدين عليّ بن محمّد بن حامد اليمنيّ الصنعانيّ، كان هناك كتاب العُمدة في **عيون صِحاح الأخبار في مناقب إمام الأبرار أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب عليه السلام**، والذي شاع وانتشر على نحوٍ واسعٍ بين زيديّة اليمن[11].

المخطوطات الزيدية في طبرستان، وكيفية التعرف عليها[12]

إنّ أكثر المشكلات رواجًا في معرفة المخطوطات والتعريف بها تتأتّى من سقوط جزء منها أو عدم شيوع أسلوب كتابتها، وغياب المعرفة الدقيقة والصحيحة لعنوان المخطوطة. ومن جهة، أخرى فإن عدم إمكانية الحصول على المخطوطات وعدم مشاهدتها على نحو مباشر قد يؤدّيان إلى بقاء تلك المخطوطات في حيّز المجهول. ففي فهرس مخطوطات الصدّوقيّ اليزديّ (يزد/إيران) الذي تجشّم عناء إعداده السيّد أحمد الحسينيّ الأشكوريّ، مخطوطة عرضت برقم 95، وقدّمها على أنّها قرآن كريم، وتشتمل على السور

---

(11) كان حميد بن أحمد المحلّي (ت. 652هـ) يمتلك كتاب مناقب ابن المغازليّ برواية أبي الحسن عليّ بن أحمد بن الحسين الأكوع مناولة وإجازة. وقد نقل منه في: حميد بن أحمد المحلّيّ، محاسن الأزهار في مناقب إمام الأبرار ووالد الأئمّة الأطهار الإمام أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالبٍ عليه السلام، تحقيق محمّد باقر المحمودي (قم: مجمّع إحياء الثقافة الإسلامية، 1422هـ)، ص 44، 75، 83، 87، 88، 106، وفي صفحات أخرى. للمزيد من التفاصيل عن رواية مناقب ابن المغازليّ بين الزيديّة، ينظر: Hassan Ansari & Sabina Schmidtke, «Between Aleppo and Sa'da: The Zaydi Reception of the Imāmī Scholar Ibn al-Biṭrīq al-Ḥillī,» *Journal of Islamic Manuscripts*, vol. 4, no. 2 (2013), pp. 158-198.

(12) أتقدّم بالشكر إلى السيّد محمّد رضا جلالي الذي قدّم إليّ مخطوطة رسالة في علماء الزيديّة، وهذه الرسالة موجودةٌ في مكتبة كاشف الغطاء برقم 1573، وانتشرت في فهرس مؤسّسة كاشف الغطاء، واقتصر ذكرها على اسم المخطوطة ورقمها. ينظر: دليل مخطوطات مؤسّسة كاشف الغطاء العامّة (النجف: منشورات مؤسّسة كاشف الغطاء العامة، 1431هـ/ 2010م)، ص 387.

من الفاتحة إلى الكهف. والحقّ أنّ حجم المخطوطة غير طبيعيّ إلى حدّ ما، حيث تحتوي على 352 ورقة لقسم محدود من القرآن الكريم، ولحسن الحظّ فقد ورد تصويرٌ لخاتمة النسخة (ص 76).

إنّ المخطوطة المذكورة للمجلّد الأوّل من تفسير كتاب الله لأبي الفضل بن شهردوير تشتمل على تفسير القرآن الكريم من بدايته إلى نهاية سورة الكهف، وقد نشرت مكتبة مجلس الشورى تصويرًا من هذه المخطوطة قبل مدّةٍ مع مقدّمة لصديقي الفاضل السيد محمّد العمادي الحائري. اللافت أنّ نسخة المجلس («المجلّد الأوّل») ناقصة، فقد سقط منها جزء من تفسير سورة الكهف، أمّا في النسخة الموجودة فكما يبدو في التصوير، ينتهي الكتاب بسورة الكهف. وهذه النسخة تتضمّن الخصائص نفسها المعروفة في المخطوطات الزيديّة في طبرستان، أي هناك حواشٍ خاصّة تتضمّن موضوعاتٍ تتصل بخطٍّ من الأطراف إلى كلمةٍ في المتن. وفيما يتعلّق بالأسلوب المذكور للمرحوم الشيخ آغا بزرك الطهراني فقد ورد في أثناء التعريف بنسخة من تفسير أبي الفضل الديلمي:

«[...] وتفسيره كبيرٌ في مجلّدين ضخمين على كيفية خاصة، وهي أن يكتب مقدارًا من آي القرآن الشريف في وسط الصفحة، ثم يكتب التفسير على نحو التعليق على ألفاظ الآيات في حواشيها، ولم يبيّن محلّ التعليق بما هو المتعارف من كتابة علامة على التعليقة ومثلها على الموضع المعلّق عليه، بل يعيّنه بإيصال خطّ طويل أو قصير بين أوّل التعليق والموضع المعلّق عليه من الآية الشريفة [...]»[13].

---

(13) آغا بزرك الطهراني، الذريعة إلى تصانيف الشيعة (بيروت: دار الأضواء، 1403هـ/ 1983م)، ج 4، ص 257. وقد تناول دانش پژوه هذه السمة في التعريف بمخطوطة تفسير كتاب الله فقال: «إنّ صفحات المخطوطات تنقسم إلى ثلاثة أعمدة أو أربعة؛ عمود للآيات مع ترجمة الطبري للكلمات والعبارات تحت السطور، وعمود للتفسير، ويرتبط كل بند بخط مع الكلمة المتعلقة به من القرآن. وأما العمود الثالث والرابع فعبارة عن حواشٍ توضيحية لهذا التفسير، وهو أيضًا مربوط بخط» محمّد تقي دانش پژوه، فهرست ميكرو فيلم هاى كتابخانه مركزى و مركز اسناد دانشگاه تهران (فهرس ميكروفيلم المكتبة المركزية ومركز الوثائق في جامعة طهران) (طهران: جامعة طهران، 1348ش)، ج 1، ص 307. كما أورد=

إنّ التوصيف الذي أورده آغا بزرك الطهراني عن كيفية تدوين التعليقات في المخطوطات الزيديّة الطبريّة الأخيرة هو أمرٌ يمكن مشاهدته في مخطوطاتٍ زيديّةٍ عدّةٍ. إنّ خاتمة المخطوطة الجديدة لـ **تفسير كتاب الله** تمتاز بأهميّةٍ كبيرةٍ، ويفضل بنا بداية نقل متن تلك الخاتمة كاملًا، وفيها ورد:

«الحمد لله الذي أنزل على عبده الكتاب فلم يجعل له عوجًا، وأعان بإتمام تنميق بعضه عبدًا محوجًا، والصلاة على رسوله الذي دخل الناس في دينه أفواجًا، وآله الذين كانوا سمّاهم الهدى نجومًا وفي بحر العلوم أمواجًا،

= محمّد السماميّ الحائريّ نسخةً من تفسير كتاب الله مدون معرفة اسم الكتاب والمؤلّف الذي كان موجودًا في مكتبة عبد الوهاب فريد التنكابني (ت. 1360ش). وفي إشارته إلى السمة الخاصة لذلك كتب: «إن تفسير القرآن الكريم قد أُلّف على نحو شديد الجاذبيّة، وكأنّه بخطّ المؤلّف، وذلك لأنه، أوّلًا: عدد سطور الكتابة مختلف، ففي بعض الصفحات هناك 11 سطرًا، وفي بعضها تنزل إلى 5 سطور، كذلك ففي بعض التفاسير تشطيب وإعادة نظر. وثانيًا: إن التفسير كان لافتًا حيث رُسم خطٌّ رقيقٌ جدًّا من الكلمة إلى الحاشية ومن ثمّ تمّ تفسيرها، وهذا الأمر لا يمكن رؤيته في أيٍّ من التفاسير الأخرى. وثالثًا: يبدو في بعض الأماكن أن بعض الكلمات قد كتب بالفارسيّة أيضًا، وينقل من التفاسير الأخرى، والكثير من رواياته مأخوذةٌ من الكتب السنّيّة الأصليّة». ينظر: محمّد السماميّ الحائريّ، «فهرست كتابهاى خطى عبد الوهاب فريد تنكابنى در رامسر» («فهرس الكتب المخطوطة لعبد الوهاب فريد التنكابنيّ في رامسر»)، **مجلّة مخطوطات المكتبة المركزية في جامعة طهران** (تهران: منشورات جامعة طهران، 1353ش)، ج 7، ص 791؛ يوجد مخطوطةٌ مهمّةٌ أخرى لكتاب الله بعنوان: **تفسير القرآن الكريم**، منسوبةٌ إلى أبي الفضل بن شهردوير بن يوسف الديلمي، موجودةٌ في مكتبة المرحوم النجوميّ الكرمانشاهيّ، وقد كُتبَت بيد برهان بن الحسين بن الحسن في يوم الأربعاء العاشر من محرّم عام 896هـ وتشتمل على المجلّد الأول من التفسير، وقيل إنّ أول النسخة وآخرها يتضمّن تملّكات كثيرة. ينظر: السيّد أحمد الحسيني الأشكوري، **دليل المخطوطات** (قُم: المطبعة العلمية، 1397ش/ 2000م)، ج 1، ص 222؛ مصطفى درايتي، **فهرستگان نسخه هاى خطى ايران (فنخا)** (**فهرس المخطوطات الإيرانيّة (فنخا)**) (10 أجزاء) (طهران: مؤسسة الوثائق والمكتبة الوطنية، 1955م)، ج 3، ص 179. وأيضًا: مصطفى درايتي، **فهرستواره دستنوشت هاى ايران (دنا)** (**فهارس المخطوطات الإيرانية (دنا)**) (12 جزءًا) (طهران: مكتبة ومتحف ومركز مستندات مجلس الشورى الإسلامي، 1389ش)، ج 8، ص 824.

أهمّيّة موضوعات الطبريّ المذكورة تخرج من إطار البحث الحالي لأبحاث علم اللغة. قام دانش بجوه، في: دانش بجوه، ج 1، ص 307-308 باستخراج نماذج من عبارات الطبريّ الواردة في نسخة معنيا من **تفسير كتاب الله**. لمعرفة المزيد عن أهمية تفسير كتاب الله في أبحاث علم اللغة، ينظر: حبيب برجيان، «ترجمه زيدى قرآن به زبان طبرى» («الترجمة الزيديّة للقرآن إلى اللغة الطبريّة؛ المتون الطبريّة»)، **مجلة آينه موروث (مرآة التراث)**، الدورة الجديدة، ملحق العدد 15 (1388ش/ 2009م)، ص 105-163.

العبد الحقير المحتاج إلى رحمة خالق الأمم يوسف بن رستم، الموطن ببلالم لأجل الفقيه العالم العامل الأجلّ الفقيه سليمان بن الفقيه الحسن الجماستاني، أسعده الله تعالى في الدارين وأبلغه الأماني بحقّ القرآن والسبع المثاني، والسلام على من قرأه وعمل به».

وأمّا عن تاريخ الانتهاء من كتابة مخطوطة هذا الكتاب فقال:

«قد وقع الفراغ ممّا كتبته صبيحة يوم الأحد سابعة عشر من شهر الله المبارك صفر، في تاريخ أربع وثمانين وثمانمائة من هجرة خير البريّة والسلام وبه نستعين»[14].

أمّا عن الفقيه الذي يحتمل أن يكون زيديًا وقد ورد اسمه هنا وهو سليمان بن الحسن الجماستانيّ فلم أعثر على أيّ معلومات عنه، وأمّا عن أخيه أي يوسف بن الحسن الجماستاني فقد ورد اسمه في المخطوطة رقم 6623 في جامعة طهران، وهي ترتبط أيضًا بـ **تفسير كتاب الله**، وقد أورد المرحوم دانش بجوه توصيفًا دقيقًا لها[15].

وكما قيل فإنّ تقليد تدوين التعليقات بين الزيديّة الإيرانيّة في طبرستان له شكلٌ، وصفاتٌ خاصّةٌ، ويمكن من خلاله التعرّف إلى بعض المخطوطات الأخرى المكتوبة لدى زيديّة إيران. فعلى سبيل المثال نجد أنّ مخطوطة كتاب **نهج البلاغة** الموجودة في مكتبة آية الله المرعشيّ النجفيّ في قُم، برقم

---

(14) لتوصيف المخطوطة الموجودة في الفهرس المذكور يظر: السيد أحمد الحسيني الأشكوري، **فهرست نسخه هاى خطى كتابخانه صدوقى يزدى در يزد (فهرس مخطوطات مكتبة الصدوقي اليزدي في يزد)** (قُم: مجمع الذخائر الإسلاميّة، 1383ش/ 1425هـ)، ص 75-76.

(15) ينظر: محمّد تقي دانش بجوه، **فهرست نسخه هاى خطى كتابخانه مركزى و مركز اسناد دانشگاه تهران (فهرس مخطوطات المكتبة المركزيّة ومركز الوثائق في جامعة طهران)** (طهران: جامعة طهران، 1357ش)، ج 16، ص 314-319. وعن **تفسير كتاب الله** ليس هناك معلومات كثيرة سوى أنّ جدّه الأعلى هو يوسف بن أبي الحسن بن أبي القاسم الديلميّ، ويرجّح أنّه توفي قبل 614هـ والمعلومات الواردة عنه في كتب التراجم شحيحة أيضًا. تحدّث الطهراني في: آغا بزرك الطهراني، **طبقات أعلام الشيعة: الأنوار الساطعة في المائة السابعة**، تحقيق علي نقي منزوي (بيروت: دار الكتاب العربي، 1972)، ص 131-132. تحدّث عنه على نحو موجز جدًا بعنوان: أبو الفضل بن شهردوير بن يوسف بن أبي الحسن بن أبي القاسم الديلمي المرقاني.

2495)، والتي كتبت في القرن السادس، وتحظى بأهمية خاصة من جوانب عدة؛ فالمخطوطة تنتمي إلى المنهج نفسه لمخطوطات **نهج البلاغة**، من جملة ذلك المخطوطات النيسابورية لـ **نهج البلاغة**، والتي كانت موجودة في القرن السادس لدى علماء الزيدية اليمنيين الذين سافروا إلى إيران. وكان العالم الزيدي مرتضى بن سراهنك المرعشي قد هاجر إلى اليمن في سنة 541هـ، ورأى أن رواياتها كانت متداولة بين زيدية اليمن. واعتمادًا على بعض الخصائص الموجودة في النسخ المختلفة لـ **نهج البلاغة**، والتي رويت عن تلامذة الشريف الرضي، فإن لها سمات خاصة يمكن عدها النسخ النيسابورية لـ **نهج البلاغة**[16].

أما الملاحظة الأخرى المهمة في هذه النسخة فهي أنه تبعًا للتصوير الذي أملكه، فإن هنالك تشابهًا في كتابة التعليق والذي يشبه أسلوب التعليق في كتابة زيدية إيران.

وفي **فهرست مكتبة آية الله المرعشي**[17]، توصيفٌ لهذه المخطوطة، وهناك إشارة إلى بعض الجوانب المهمّة في هذه النسخة الأخيرة.

إنّ سمة كتابة التعليقات كانت شائعةً لدى زيديّة طبرستان، والمخطوطة الأخيرة تشهد على الاهتمام اللافت بتداول نسخة **نهج البلاغة** بين الزيديّة في القرن السادس وما تلاه، وينبغي تناول هذه المسألة بدقّة أكبر. إنّ السمة الخاصّة لتدوين التعليقات يمكن مشاهدتها أيضًا في تلك المكتبة في المخطوطة رقم 154 لـ **نهج البلاغة**[18].

---

(16) للاطلاع على أحوال مرتضى بن سراهنك المرعشي، ينظر: الشهاري، ج 3، ص 1116-1117. وللمزيد عن المخطوطات النيسابورية لـ **نهج البلاغة**، ينظر: محمّد كاظم رحمتي، نسخه هاى نيشابورى **نهج البلاغه (المخطوطات النيسابورية لنهج البلاغة**: متون ودراسات تاريخية، مقالات عن تاريخ الإسلام والتشيع) (طهران: مكتبة ومتحف ومركز مستندات مجلس الشورى الإسلامي، 1392ش)، ص 301-307.

(17) **فهرس مخطوطات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي** (قم: مكتبة آية الله المرعشي النجفي، 1382ش/ 1424هـ)، ج 31، ص 449-451.

(18) للاطلاع على تصاوير من النسخة الأخيرة، ينظر: السيد محمود المرعشي النجفي، نسخه هاى خطى كهن و نفيس **نهج البلاغة** و شروح، گزينشها و ترجمه هاى آن در كتابخانه بزرگ

شهدت المجتمعات الرياضية الإيرانية في القرن [illegible] والسادس [illegible] العلماء الرياضية [illegible] المرموقة [illegible] شكلات [illegible] في طريق معرفة التراث الرياضي في إيران

[illegible] الله العظمى المرعشي [illegible] المخطوطات القديمة والحديثة [illegible] في مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي [illegible] المرعشي [illegible] النسخة الأخيرة من كتاب المخطوطات القديمة والحديثة [illegible] وقد وردت التصاوير المذكورة في [illegible] فهرس مخطوطات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي [illegible] ومن المخطوطات الأخرى التي [illegible] في تفسير الكشاف ومخطوطاته المكتوبة في مكتبة المجلس [illegible] مخطوطة [illegible] نسخة كتابة التعليقات الموجودة [illegible] المرعشي مجلدان مكتوبان في القرن [illegible] من تفسير الكشاف [illegible] من تصاويرهما التي وردت في المجلد [illegible] على كل حال [illegible] الفهرس حيث يتفاوت التفسير المذكور [illegible] من خلال مراجعتي للنسخة المذكورة [illegible] نسخة المرعشي في المجلد الثاني من التفسير [illegible] والحق أن [illegible] نسخة المرعشي [illegible] تفسير كتاب الله، حيث [illegible] في مكتبة المجلس [illegible] من نسخة المجلس [illegible] نسخة المرعشي.

من المحتمل أن بعض النسخ التي [illegible] الكشاف [illegible] كتاب الله [illegible] تفسير لكتاب الله [illegible] الكشاف [illegible] في مكتبة المرعشي [illegible] من المخطوطات [illegible]

أوّلًا: معلوماتنا عن العلماء المذكورين؛ فعلى الرغم من إمكانية الاطّلاع على عدد كبير من آثار علماء الزيديّة ومؤلّفاتهم، والتي يمكن مشاهدتها في كتب تراجم الزيديّة الخاصة من قبيل مطلع البدور ومجمع البحور لأحمد بن صالح بن أبي الرجال (ت. 1092هـ)، وإبراهيم بن قاسم الشهاريّ (ت. 1152هـ)، لكنّ تأخّر تلك الآثار المذكورة أدّى إلى عجز المؤرّخين الزيديّين اليمنيّين عن إظهار صورةٍ واضحةٍ عن تلك المؤلّفات. كما أن جهل علماء اليمن بأسماء علماء الزيديّة الإيرانيّين، ولا سيما بعضهم، قد أدّى إلى خلق مشكلات جديدة.

من جهة أخرى، ضعفت الميول كثيرًا تجاه حفظ التراث الزيديّ الإيرانيّ مع زوال المجتمعات الزيديّة الإيرانيّة في العصر الصفوي؛ الأمر الذي أسهم في ضياع كثير من مؤلّفات ذلك التراث. والحقّ أنّه لو لم ينتقل التراث الزيديّ الإيرانيّ إلى اليمن في القرنين السادس والسابع لمَا كان بلغنا سوى قليلٍ من المعلومات عن التراث الواسع. وعلى الرغم من ذلك، فقد بقيت بعض آثار الزيديّة الإيرانيّة على نحوٍ متفرّقٍ في المكتبات الإيرانيّة، ولعلّ الاهتمام بها والتدقيق فيها يزيدان من معرفتنا بالمجتمعات الزيديّة الإيرانيّة وخصائصهم الثقافيّة. وفي الحقيقة، لو أخذنا في الحسبان سمة تدوين التعليقات المتداولة بين زيديّة إيران، يمكننا من خلال ذلك التعرّف إلى المخطوطات الزيديّة، وهي السمة التي أُغفلت كثيرًا لدى كُتّاب الفهارس، ولعلّ الاهتمام بها قد يفتح الباب أمام التعرّف إلى مخطوطاتٍ أخرى من التراث الزيديّ الإيرانيّ.

من المخطوطات التي تعكس السمة الخاصّة بكتابة التعليقات المتداولة لدى زيديّة طبرستان، مجموعة تعود إلى القرن الثامن الهجريّ موجودةٌ في مكتبة مجلس الشورى الإيرانيّ، برقم 10727، والتي عُرفت سابقًا من خلال إحدى رسائلها، وهي رسالة إبليس إلى إخوانه المناحيس للحاكم الجشميّ (ت. 494هـ)، أمّا هويّتها الزيديّة فلم تنل الاهتمام والعناية كثيرًا. تقع النسخة المذكورة في حدود 67 ورقة، وكتبها شخصان مختلفان، ويمكن تمييز ذلك بوضوح من خلال اختلاف خطّ اليد، وبعبارة أدقّ؛ فإنّ هذه المخطوطة

من 1 ب إلى 6 أ، قد كتبها شخص، أمّا الأوراق من 6 ب إلى 67 أ، فقد كتبها شخص ثانٍ. تتضمّن هذه المخطوطة سبع رسائل؛ الرسالة الأولى التي سقط من مطلعها نحو ورقتين هي بحث في مسألة الصلاة (الورقة 1 ب - 6 أ)، وفي الورقة 6 أ أشعار فارسيّة أيضًا. أما الرسالة الثانية (6 ب إلى 11 أ) فعبارةٌ عن أثرٍ فارسيٌّ في باب العقائد، وتمّت الإشارة في النهاية إلى أنّ النسخة الأساس تعود إلى شخص باسم محمّد بن صالح («من نسخة محمّد بن صالح رحمه الله»). والشخص الأخير الذي تمّ ذكره هو من الشخصيات العلميّة المرموقة للزيديّة في القرن السابع الهجريّ.

في المشيخة الزيديّة التي تمّ العثور عليها حديثًا، يقوم أساس الفصل الثالث عشر على التعريف بعلماء الزيديّة من نوع طبقته نفسها، وفي المطلع معلومات جيّدة عن ذلك «ولد محمّد بن صالح بن مرتضى التنهجاني في الليلة الثامنة من شهر رمضان سنة 608هـ وتوفي فـ

675هـ». وتشير الأخبار إلى أنّ له ثلاثة أولاد وهم: عل

بن محمّد، والحسين بن محمّد، وقد ورد أنّ الأخير توفي

هذه الأخبار لم ترِد في المصادر التي تناولت سيرة [illegible] اليمن

بذكر معلومات قليلة عن محمّد بن صالح[19]

أيضًا أثرٌ فارسيٌّ بمضامين عرفانيّة ولكنّها بلا اسم

مطلعها إلى أنّها كتبت من نسخةٍ تعود إلى فقيه باسم شهر

السوسكي (11 ب إلى 12 أ)، وفي أسفل الورقة (12 أ)

---

(19) على سبيل المثال، أشار ابن أبي الرجال، في شرح أحوال محمّد بن صالح الجيلاني، فقط واحدة فحسب، وهي أنّه والد عالمين آخرين من زيديّة إيران وهما الحسن والحسين، وأنّه من الشخصيات المرموقة للناصريّة في طبرستان. ولم يعرض ابن أبي الرجال أيّ معلوماتٍ أخرى عن محمّد بن صالح الجيلاني، ينظر أحمد بن صالح بن أبي الرجال، **مطلع البدور ومجمع البحور في تراجم رجال الزيدية**، تحقيق عبد الرقيب مطهر محمد حجر (صعدة، مركز أهل البيت للدراسات الإسلامية، 1425هـ/2004م)، ج 4، ص 318. بينما عرض الشهاري، في الشهاري، ج 2، ص 986-987، معلومات أكثر عن محمّد بن صالح، وطريقة اتصاله بمشايخ الزيديّة، وقال إنّه كان تلميذ محمّد باحويه (بابويه). وقد أشار إليه السيّد أحمد بن الأمير الناصري، وقال إن محمّد بن صالح الجيلاني هو من دوّن زوائد الإبانة وشرحها.

الغزالي. وعلى الرغم من أنّ أسلوب الأشعار المنقولة ضعيف جدًّا[20] فإنّ اشتهار الأشعار المذكورة في القرن الثامن بوصفها من نظم الغزالي هو في غاية الأهمّيّة.

الأثر الثاني (الموضوع الرابع في المجموعة) عبارةٌ عن رسالةٍ قصيرةٍ من الشيخ أبي عليّ بن الحسن بن عبدالله إلى أحد أصدقائه، وهي قصيرة جدًّا، وقد أُدرج في الحاشية موضوعًا آخر (الورقة 12 ب). والرسالة الخامسة مجموعة رسالة إبليس إلى إخوانه المناحيس للحاكم الجشميّ (13 أ إلى 40 ب). ولم يتحدّث الكاتب عن النسخة التي اعتمدها في كتابة رسالته هذه، لكنّ علامة بلاغ المقابلة قد وردت في بعض الأوراق (الورقة 15 ب). وفي حاشية بعض أوراق الرسالة الأخيرة مطالب شديدة الأهمّيّة، والرسالة هذه هي الوحيدة التي وردت في هذه المجموعة، وورد في ختامها تاريخ كتابتها وهو جمادى الآخرة 732هـ.

---

(20) «محمّد الغزالي، حينما يخلو الميدان من قامات الرجال الطويلة فاعلم أنّ الكرة تبلغ [illegible]، فلا تعترض على خفّة الميت لأنّ الغزالي لا يجيب من القبر». وفيما يتعلّق بالأشعار العربية المنسوبة إلى الغزالي يمكن مراجعة مقالة: جلال شوقي، «الشعر في تراث الغزالي، مخطوطات تنشر لأول مرّة»، في: الإمام الغزاليّ في الذكرى المئوية التاسعة لوفاته، بجهود محمّد كمال إبراهيم جعفر (الدوحة: جامعة قطر، 1406هـ/1986م)، ص 145-193. الأشعار الفارسية الأخرى المنسوبة إلى الغزالي التي أذكرها الآن عبارة عن رباعية فقط قالها الغزالي في وقت النزع، ولا أدري هل هي له أم من الأشعار المشهورة في عصره. ينظر: منتخب رونق المجالس وبستان العارفين وتحفة المريدين، تصحيح [illegible] علي الرجائي (طهران: منشورات جامعة طهران، [illegible])، ص 414 (بالفارسية). (كتاب منتخب رونق المجالس وبستان العارفين وتحفة المريدين [illegible] مختارات بالفارسية مأخوذة من [illegible] قديمين في التصوف الأولى رونق المجالس [illegible] ومؤلفها هو [illegible] عمر بن الحسن النيسابوري المعروف بالسمرقندي [illegible] بالفارسية وتحفه بها، وأمّا الثانية فهي بستان العارفين وتحفة المريدين، ويرجّح أن يكون مؤلفها هو محمد بن أحمد بن أبي جعفر الطبسي). (المترجم)

والشعر المذكور كتبه على الحاشية شخص [illegible] في ربيع الأول سنة 944هـ، [illegible] وأسلوبه أجزل من الشعر المنسوب هنا إلى الغزالي [illegible] الملك أن انهض واخرج من الخيمة إلى أمام العسكر [illegible] فانهزم كلّهم حتى الملك في خيمة واحدة».

وفي الورقة الأخيرة للرسالة الأخيرة ثمة موضوعٌ مهمٌّ عن اثنين من مبعوثي المنصور بالله عبد الله بن حمزة إلى طبرستان، ونص العبارة الأخيرة هو:

«ذكر محمد بن أسعد اليمني أنّ أمير المؤمنين عبد الله بن حمزة حين بعثه إلى جيلان لأداء الرسائل خرجتُ من ثُلاء، وهو حصن في بلاد شوط من بلاد اليمن، ووصلتُ إلى شرجة بلد باليمن، ومن شرجة إلى لؤلؤة، وهي جزيرة من بلاد اليمن، ثمّ ركبتُ السفينة ورحلتُ إلى القصير، ومن القصير إلى القاهرة، ومنها إلى الإسكندرية، ومنها إلى أنطاكية، ومنها إلى ملاطية، ومنها إلى سيواس من بلاد الروم، ومنها إلى كنجة، ومنها إلى باكوية، ومنها إلى جيلان أحلّها الله وأدام دولتها وصولتها» (الورقة 40 ب)[21]. أمّا الرسالة السادسة فقد سمّيت باسم **الحِكَم والأخبار** من (41 أ إلى 42 أ)، وتشتمل على الأخبار والحكايات الفارسية والعربية. وأمّا الرسالة التالية (الرسالة السابعة) فعبارةٌ عن متنٍ قصيرٍ ورقةٍ واحدةٍ (42 أ – ب) في شرح الحديث النبويّ «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب»، ومكتوبة بالفارسية، وينبغي أن يكون متنها من زمن أقدم من القرن السابع. وأمّا الورقتان التاليتان (43 و44) فعبارةٌ عن حكاياتٍ وموضوعاتٍ متفرّقةٍ من جملة ذلك أشعارٌ بالعربية والفارسية، وبعضها يتضمّن اسم الشاعر صريحًا من قبيل رباعيات أبي الفتح البستي، أو سديد الدين الأصفهاني. الورقة 44ب هي بالفارسية تمامًا لكنّ قائلها لم يُذكر ولا تكاد تُقرأ، والقسم الأكبر من

---

(21) في مقدمة [illegible] ج 4، ص 221-222 [illegible] المهذّب في فتاوى الإمام المنصور بالله عبد الله بن حمزة [illegible] **المحجّة البيضاء في** [illegible] محمد بن أسعد [illegible] Sabine Schmidtke, «Biblical Predictions of the Prophet Muhammad Among the Zaydīs of Yemen (6th/12th and 7th/13th centuries)», *Orientalia Christiana Analecta* 293 (2013), pp. 221-240.

الورقة 43 أ، هو أيضًا أشعار عربية لمؤنس الدولة الطبطرائيّ. والرسالة الأخيرة عبارة عن مجموعة (45 أ إلى 67 أ) **لُباب المقالات لقمع الجهالات** لأبي مضر شريح بن المؤيّد الشريحيّ الجيلانيّ المؤيّدي، العالم الزيديّ المشهور في القرن السادس، وقد سقط آخرها[22].

لنعُدْ إلى الرسالة الخامسة وبعض الملاحظات الجديرة بالتأمّل: إنّ الكاتب وفقًا لتاريخ التدوين (732هـ) هو عالمٌ زيديٌّ من النصف الأوّل للقرن الثامن. وفي الورقة 19 أ، أضاف حاشيةً للمتن قال فيها: إنّ الموضوع المذكور قد أيّده أيضًا أستاذه محمّد كياء البخاريّ («فاستصوبه أستاذي محمّد كياء البخاريّ»). في المشيخة الزيديّة المكتشفة حديثًا ورد ذكر عالم باسم مد كيا البخاريّ ضمن سياق التعريف بعلماء النصف الثاني للقرن السابع، ويبدو أنّ اسم مد هو تصغير لاسم محمّد («... والفقيه العالم مد كيا البخاريّ، وهو ليس سيّدًا بل هو من جملة العلماء الرشانقة[23] قيل إنّه من تنهجان، وذرّيته باقيةٌ إلى يومنا هذا على

---

(22) الاسم الصحيح للرسالة الأخيرة أورده صديقي حسن أنصاري، في: حسن أنصاري، «ميراث زيديان ايران (1): كتابى كلامى از ابو مضر الشريحي» («ملاحظات على كتاب ميراث زيديّة إيران (1)، كتاب كلامي لأبي مضر الشريحي»)، موقع الكتّاب، في: http://ansari.kateban.com/post/1678

وفي فهرس التعريف بمكتبة مجلس الشورى الإسلاميّ ثمّة مجموعاتٌ ذات اختصار أقلّ. ينظر: محمود طيّار المراغي، **فهرس مخطوطات مكتبة مجلس الشورى الإسلاميّ**، المجلد 1/ 33 (طهران: مكتبة ومتحف ومركز مستندات مجلس الشورى الإسلاميّ، 1388ش/ 2009 م)، ص 204-206 (بالفارسية)؛ نشر جعفريان توصيفًا أكثر تكاملًا لمجموعة 10727، مع تصحيح الرسالة الثالثة والذي هو متن أخلاقي. ينظر: رسول جعفريان، «رسالة عن انتشار الفساد في جيلان تحت سيطرة أمراء الزيديّة (من نحو سنة 732هـ)»، مجلّة **تقرير التراث**، المرحلة 2، السنة 6، العددان 3-4 (1391ش/ 2012م)، ص 75-78.

(23) كلمة رشنيق هي في الأصل طبريّة، وتعني غير السيّد، وهي متداولة في مناطق الجبال، وقد استخدمها عبد الجليل القزوينيّ أيضًا في القرن السادس. ينظر أيضًا: عبد الجليل الرازي القزوينيّ، **بعض مثالب النواصب في نقض بعض فضائح الروافض** المشهور باسم النقض، تصحيح مير جلال الدين المُحدّث الأرمويّ (قم: دار الحديث، 1391ش/ 2012م)، ص 478، 955-956. ورشانقة هي جمع كلمة رشنيق، وقد استخدمت أيضًا في: ظهير الدين بن نصير الدين المرعشيّ، تاريخ گيلان و ديلمستان (**تاريخ جيلان وديلمستان**)، تصحيح وتعليق منوچهر ستوده (طهران: انتشارات بنياد فرهنگ ايران، 1347ش/ 1968م)، ص 90. إنّ اللفظ الوارد الرشانقة، وعلى الرغم من أنّه لم يُعرّب وفق ضوابط التعريب العربيّة، فإنّه متداول بين زيديّة إيران ويضاف إليه «ال» التعريف على أساس أن هذه الكلمة عربية

ما قيل والله أعلم»). فهل هو الشخص الذي قدّمه كاتب نسخة رسالة إبليس على أنّه أستاذه؟

وفي حاشية الورقة 18 ب وردت عبارتان في حاشية الكتاب؛ الأولى عبارة عن حكاية عن العقيدة الجبريّة لمحمّد بن جرير الطبريّ (ت. 310هـ) نقلاً عن كتاب **المُلحق على الإفادة** للسيّد أبي طالب الحسنيّ. والعبارة الثانية هي بند من كتاب **المواعظ والزواجر** لأبي أحمد الحسن بن عبد الله بن سعيد العسكريّ.

إنّ كتاب **المواعظ والزواجر** لأبي أحمد العسكريّ عبارةٌ عن متنٍ يتضمّن عبارات **نهج البلاغة** وخُطَبه، وهو أحد المصادر الأصليّة للموفّق بالله الشجريّ في تدوين كتاب **الاعتبار وسلوة العارفين**، وقد تحدّثتُ عن أهمّيته في مناسبة أخرى.

تتجلّى أهمّيّة البند الأخير في النقل من كتاب **المواعظ** في إبرازه أنّ متن الكتاب كان موجودًا بين زيديّة إيران في طبرستان إلى القرن الثامن. ولعلّه من المؤمّل أنْ يُعثَرَ على نسخةٍ منه في المستقبل القريب بين المخطوطات الزيديّة التي انتقلت من إيران إلى اليمن[24].

(24) إنّ المعلومات المتوافرة عن المجتمع الزيديّ في طبرستان في أثناء الحقبة الصفويّة قليلة جدًّا والشواهد المتوافرة نادرة وغير منضبطة. وعلى الرغم من قطعيّة وجود جماعات زيديّة كثيرة حتّى أواسط العصر الصفوي، وربّما إلى عقود تالية، فإنّ المصادر التاريخيّة للعصر الصفويّ لم ترد فيها أيّ معلومات خاصّة عن هذه القضية للحصول على معلومات عن هذا النوع من المجموعات ينبغي التوجّه إلى المخطوطات والتعليقات والملاحظات التي كُتبت في حواشيها. والحقّ أنّ الآثار الزيديّة نفسها مقيدةٌ في هذا الخصوص أكثر من أي متنٍ آخر. ويؤسفنا القول إنّ الآثار الزيديّة ليست متاحةً كثيرًا في مكتبات إيران. ومن جملة المتون الزيديّة القليلة، والتي تعدّ من الآثار النفيسة حقًّا، مخطوط رقم 17982 وعنوانها: تفسير كتاب الله، ومؤلّفه زيديٌّ اسمه أبو الفضل بن شهردوير الديلمي، وقد نُشر من قبل مجلس الشورى مؤخّرًا (طهران، 1388ش/ 2009م)، مع مقدّمة صديقي السيّد محمّد العمادي الحائري. وفي المجلّد الثاني للكتاب، وفي مطلع ملاحظات عدّة على الصفحات الأولى للمخطوط، نرى أنّ إحداها عبارة عن معلومات عن تاريخ وفاة عالم باسم السيّد هادي كيا المياندهي، وجاء فيها: «في تاريخ ثمان وستّين وتسعمائة في شهر ربيع الأول، توفّي سيّد السادات ومعدن الجود والكرامات، سيّد هادي المياندهي، وترك قليلاً من الأوراق والأجزاء، منها مجلّد من تفسير أبي الفضل، ومجلّد من [...]، وبعض تفسير الأجزاء، ووصيّة ابن مسعود وأجزاء أخرى، والرسالة العضديّة الشريفة، وأجزاء=

مشيخة زيدية من القرن الثامن ومعلومات جديدة عن المجتمعات الزيدية في طبرستان

تحدّثنا في مطلع الكتاب عن ندرة المعلومات المتوافرة في المصادر عن خصوصية الوضع الثقافي للمجتمعات الزيديّة الإيرانيّة في أقاليم بحر قزوين، في الفترة الواقعة بين القرنين السابع والعاشر، ولهذا فإنّ العثور على مخطوطات تتضمّن معلوماتٍ في هذا الخصوص هي الأمل الوحيد لإضاءة هذه المرحلة من تاريخ الزيديّة المهمّ في تلك المناطق. توجد مخطوطةٌ في 31 صفحة، بمكتبة كاشف الغطاء في النجف، وقد حصل السيّد محمّد رضا الجلالي الحسيني على تصوير منها، وتحدّث عن أهميّتها صديقي العزيز السيّد عليّ موسوي نجاد، وعرض ذلك في مقالة. تشتمل هذه المخطوطة على ثلاثة أقسام وهي: القسم الأول، ينبغي أن يكون جزءًا من مشيخة زيديّة كتبها في القرن الثالث عالم طبرستانيّ، لكنّه لم يُشِر فيها إلا إلى اسم أساتذته (ص 1–21)، وكانت تشتمل على 27 فصلًا، لكن لا يتوافر الآن منها إلا قسم واحد من الفصل الثاني عشر حتى نهاية الكتاب في المخطوطة.

= سِيَر، وأجزاء عدّة من كنز اللغات، ومجلّد من كتاب زاد المريدين، وكتب أخرى في مجلّد واحد، وشرح الملا [...] وكلام المنهاج في مجلّد واحد، ومجلّد واحد ومتوسّط». وعمومًا فإنّ هذه الآثار هي زيديّة، يعني كتاب الإبانة لأبي جعفر الهوسميّ، وكتاب المنهاج، والذي يرجّح أن يكون ذلك الأثر الكلاميّ المختصر الذي تركه الزمخشريّ، والذي نُشر متنه في مجلّة المعارف. في أي حال إنّ مزيدًا من التحقيق عن العالم المذكور، واحتمالًا العثور على مضامين أكثر منه يمكن أن يزيد من اطّلاعنا على أحوال الزيديّة في مرحلة حكم الشاه طهماسب. كما أنّ النسخة الموجودة لـ تفسير كتاب الله يرجّح أن تكون هي تلك النسخة التي كانت في متناول السيّد هادي الكياسانيّ في حقبة حكم الشاه طهماسب كان هنالك عالم يمنيّ باسم السيّد محمّد اليمنيّ، وقد التجأ إلى إيران وسكن في قزوين مدّة، وبعد مرور ثلاثة أشهر من الإقامة توفّي هنالك، ومن ثم هاجر ابنه عليّ بن محمّد اليمنيّ وابنته فاطمة إلى لاهيجان في شمال إيران بذريعة سوء الطقس هنالك، لكن من المرجّح أنّ السبب يعود إلى وجود الزيديّة في الشمال الإيرانيّ. وتزوّج والد قطب الدين اللاهيجي؛ عبد الوهاب بن بيله الفقير بابنته. من المؤكّد أنّ السيّد عليّ بن محمّد اليمنيّ كان زيديًا، واختار لاهيجان لسكنه بسبب كثرة الزيديّة في تلك المنطقة. ينظر: آغا بزرك الطهرانيّ، **طبقات أعلام الشيعة**، إحياء الداثر من القرن العاشر، تحقيق علي نقي منزوي (طهران: جامعة طهران، 1366ش/ 1987م)، ص 137، 236.

وفقًا للمعلومات التي أوردها كاتب **المشيخة**، فإنّ المصدر المهمّ له في تأليف أثره هذا، علاوة على المعلومات التي استقاها من أهالي المنطقة، كان رسالةً مدوّنةً عن مشايخ الزيديّة، ومؤلّفها هو أبو الفضل بن شهردوير بن يوسف بن أبي الحسن الديلمي (ت. قبل 614هـ)، وقد تحدّث كاتب **المشيخة** في أكثر من موضع عن كون هذه الرسالة مصدرًا لعمله؛ بداية عمد إلى التعريف بالعالم الزيديّ السيّد داعي أعرج البُجاريسي نسبة إلى مكان باسم بُجاريس، يقول: «[...] والسيد داعي أعرج بُجاريسي، قريةٌ من قرى أعالي جيلان، وبُجاريس بضمّ الباء، مكتوب بخطّ العلامة أبي الفضل بن شهردوير بن يوسف بن أبي الحسن الديلميّ» (ص 1).

والفصل الرابع عشر في بيان أحوال الأساتذة وتمييزهم من التلامذة، ويبدو أنّ ما عرضه كاتب **المشيخة** في هذا القسم القصير ينبغي أن يكون مأخوذًا بشكلٍ كاملٍ من مشيخةٍ أو رسالة أبي الفضل بن شهردوير، حفيد يوسف بن أبي الحسن الديلميّ، ومضامين من جدّه بهاء الدين يوسف ابن أبي الحسن الديلميّ («الفصل الرابع عشر في تمييز الأساتذة من التلامذة، اعلم أنّ الفقيه العالم بهاء الدين يوسف بن أبي الحسن بن أبي القاسم الديلميّ المركانيّ، قرية من ديلمان، كان تلميذ الفقيه شيرزاد بن إسحاق الجيليّ، وتلميذ الفقيه شعيب بن دلير بن مرتضى، ومات هو، أي الفقيه شعيب، يوم السبت عشرة ربيع الأول سنة سبع وعشرين وسبعمائة هجرية [...]») (ص 4-8).

وأشار في هذا الفصل إلى ذكر الشيخ أبي ثابت، واسمه الشيخ أبو ثابت قوريه قير بن محمّد (ص 6). وفي نهاية الفصل 22 الذي يتحدّث فيه عن كبار صحابة النبيّ صلّى الله عليه وسلّم قال: «قال بهاء الدين يوسف بن أبي الحسن: ومن هؤلاء كبار صحابة النبيّ صلّى الله عليه وسلّم بحيث يكون قولهم حجة رضي الله عنهم». وهذا يدلّ صراحة على أنّ الموضوعات الواردة في هذا الفصل (ص 14-15) تعود تمامًا إلى بهاء الدين يوسف الديلمي.

إنّ حجم الفصول الواردة في الرسالة ليست متساوية، فبعض الفصول يقع في نحو سطورٍ عدّةٍ فحسب، من جملة ذلك الفصل السادس عشر، لكنّه ذو

أهمّيّة كبيرة على الرغم من حجمه الصغير؛ فهذا الفصل يتناول أصحاب الهادي إلى الحقّ يحيى بن الحسين (ت. 298هـ)، وفي أثناء ذلك أورد الكاتب اسمَ أبي العبّاس الحسنيّ العجيريّ، وقال إنّه كاتبٌ مشهورٌ بلقب «شمس آل الرسول»، وقبره الآن في آمُل في طبرستان، وهو مزار للناس («[...] والسيّد أبو العبّاس الحسني العُجيري الملقّب بشمس آل الرسول، أستاذ الأخوين، وهو الذي صنّف شرح الأحكام، وجمع نصوص القاسم بن إبراهيم صلوات الله عليه، وقبره ومزاره بآمل طبرستان [...]» (ص 9). أمّا الفصل التاسع، فهو في ذكر آثار الناصر الأطروش، وتكمن أهميته في عرض فهرس جامع لآثاره، والتي تنسب أيضًا إلى الحسن الأطروش، وكذلك بعض الآثار المنسوبة إليه وهوية تلك الآثار. وثمّة ملاحظاتٌ مثيرةٌ عن اختلاف آراء علماء الزيديّة حول نسبة بعض المؤلّفات إلى الحسن الأطروش، فمثلًا في خصوص كتاب **العلل**، كما هو كتاب **علل الشرائع** للشيخ الصدوق، يورد على لسان أبي جعفر الهوسمي أنّ الكتاب المذكور هو أثرٌ إسماعيليٌّ ومن صناعتهم، وإذًا، فهو يرفض نسبته إلى الأطروش، وهذا القول نفسه ذهب إليه أبو الفضل بن شهردوير بن يوسف، لكن في المقابل فإنّ محمّد بن صالح التنهجانيّ (ت. 675هـ) لا يرى مشكلة بنسبته إلى الحسن الأطروش («[...] وكتاب العلل، قال الشيخ أبو جعفر إنّ كتاب العلل من دسيس (دسائس) الملاحدة، والناصر للحقّ عليه السلام بريءٌ منه، وهكذا ذكر أبو الفضل بن شهردوير بن يوسف. وقال محمّد بن صالح: لا بأس بأن ينسب إليه وإن كانت الشرائع ليست معلّلة بعلّة» (ص 11). وهذه المشكلة تنسحب أيضًا على كتاب النصيحة («[...] قال بهاء الدين يوسف بن أبي الحسن الديلميّ صاحب تفسير القرآن: إنّ كتاب النصيحة منسوب إلى الناصر للحقّ عليه السلام وليس من تصنيفه وتأليفه، بل أمر السيد حسين الهارونيّ الحسنيّ، والد المؤيّد بالله، ونسبه إلى الناصر للحق عليه السلام تشنيعًا لأئمّة الدعوة، لأنّه كان إماميًّا غير قائلٍ بإمامة أئمّة الدعوة، فصُنِّف ونُسِب إلى الناصر للحق عليه السلام خوفًا من الشيعة، وكان الناصر للحقّ عليه السلام حينئذ في حضرة الداعي بآمل والله تعالى أعلم [...]» (ص 12).

وهذه الرسالة الثانية، وهي عبارة عن رسالة من الحسين بن محمّد بن

صالح التنهجانيّ (ت. جمادى الآخرة 714هـ) إلى ولده يحيى بن الحسين حينما كان يهمّ بالسفر إلى بغداد قصدًا للعلم (ص 22-25). والقسم الأعظم من الرسالة عبارةٌ عن وصايا أخلاقيّة تمتاز بقيمتها الخاصّة، وهي مهمّةٌ من جهة التقاليد التعليميّة لزيديّة طبرستان في القرن السابع[25]. وفي هذا القسم يوصي التنهجاني ابنه بمطالعة كتاب **التفسير الكبير** للفخر الرازي وشرائه فيقول: «رأيت التفسير الكبير لفخر الدين كمالًا مهذّبًا، فكن من ورائه وجُدْ ولا تغفل عن شرائه». وعن تفسير برهان الدين النسفي يقول: «وجدت التفسير لبرهان الدين النسفي عزيز الوجود في الممالك [...]». وأمّا كتاب **أساس البلاغة** الذي كان يمتلك نسخة منه وكانت ناقصة فيطلب من ابنه شراء هذا الكتاب إن وجده كاملًا، فيقول: «فإنْ وجدْتَ أساس البلاغة من حرف الطاء إلى آخره، اشترِه غير فاترٍ فإنّه في باب اللغات من أهمّ الدفاتر، به يعرف الأديب الحقيقة والمجاز، ويستغني عن تعرّفها من فصحاء تهامة والحجاز، إلى غيرها من الكتب ممّا لم نقصصه عليك ويظفر الله به ثم يديك، فإنّ ذكر أساميها كلّها يطول ويملّ من يسمعها [...]».

وثمّة وصيةٌ حول الحصول على نسخةٍ من **كشّاف** الزمخشري (ت. 538هـ).

وفي رسالةٍ أخرى من رسائل الحسين بن محمّد بن صالح لابنه يشجّعه على نيل الإجازة. وعن أهمّيّة ذلك يقول: «[...] وعليك أن تأخذ الإجازة من جميع من قرأت عليه، وسمعت منه، وجمعت شيئًا من رواياته، فإنّ الاستجازة والإجازة من السلف إلى الخلف أمرٌ معهودٌ، فذلك شاهد وهذا مشهودٌ، بُنَيّ هذا تكليف والتكليف شاقٌّ، ولكن رأيتك في الحرص عليها كحرص العشّاق، فذكرتها والذكرى تنفع إن شاء الله».

وفي البند الأخير من هذه الرسالة يحذّره من عقيدة الروافض، فيقول له: «لا تدخلْ في الرفض فإذا دخلت فتُبْ». فهل يمكن تفسير هذه العبارة بالميول نحو التشيع الإمامي بين الزيديّة آنذاك؟ لقد كان في آمل في القرن الثامن علماء

(25) للاطّلاع على سيرة الحسين بن صالح الجيلاني، ينظر: الشهاري، ج 1، ص 392-394.

شيعةٌ إمامية مشهورون من مثل السيّد حيدر الآمليّ، فهل هذه الوصيّة إشارة إلى الارتباط بين الزيديّة وبعض علماء الشيعة الإماميّة هناك؟

والمتن الأخير عبارةٌ عن حكم تنصيب أبي يوسف في مقام القضاء «السيّد الأجلّ المعظّم المؤيّد المظفّر المنصور المفخّم الناصر للحقّ أبو عبد الله الحسين بن الحسن نصر الله في الخافقين لواءه وحرس دولته و[...]». وتتجلّى أهميته ببيان الأسلوب والرؤية القضائيّة المتداولة بين زيديّة طبرستان في القرن الخامس الهجريّ (ص 26-31). وكما أشار صديقي العزيز موسوي نجاد فإنّ المقصود بالإمام الزيديّ الأخير هو الحسين الناصر الهوسميّ، أو الناصر الصغير (ت. 472هـ)، والذي وردت عنه أخباره مختصرةً في كتاب **الحدائق الوردية** للمحلي[26].

هوية كاتب المشيخة

تمتاز النقاط التي أشار فيها كاتب المشيخة إلى أساتذته بأهمّيّة كبيرة، ومن هؤلاء الأساتذة: الفقيه حامد الخُشْكُروديّ، من أحفاد خواجة أبي نصر الفاداريّ الهوسميّ، وأصله من قرية فادار في خوارزم، يقول: «[...] وخواجة أبو نصر فاداري الهوسمي أصله من فادار، وهي قرية من خوارزم، وسمعت عن أستاذي الفقيه الخشكروديّ أنّه من ذرياته [...]» (ص 1). وأشار في مكان آخر إليه وإلى ابنه مع مزيد من الإيضاح، حيث يقول: «[...] والفقيه أحمد الخشكروديّ من قرية الخلفانيّة من قرى جيلان، وابنه العالم العامل وأستاذنا الكامل حامد بن الفقيه أحمد الخشكروديّ [...]» (ص 4). وتحدّث كاتب **المشيخة** عن أستاذ آخر له وهو الحسن بن محمّد بن عليّ. أما شهرته وانتسابه فلم يتناولهما، واكتفى بذكر تاريخ وفاته في صفر 727هـ، يقول:

«[...] والأستاذ الحسن بن محمّد بن عليّ الأستاذيّ، الذي مات ليلة السبت

---

(26) حميد بن أحمد المحلّيّ، **الحدائق الوردية في** مناقب أئمة الزيديّة، تحقيق المرتضى بن زيد المحطوريّ الحسنيّ (صنعاء: مطبوعات مكتبة مركز بدر العلميّ والثقافيّ، 1423هـ/2002م)، ج 2، ص 195-196.

قبل تغريد الدجاج في أواسط صفر سنة سبع وعشرين وسبعمائة من هجرة خير البريّة [...]» (ص 4). وهذه الإشارة الأخيرة مهمّةٌ في إضاءة جزء من حياته، وتشير إلى أنّه كان منشغلًا بتحصيل العلم في النصف الأول من القرن الثامن، وثمّة اعتقادٌ كبيرٌ بأنّه مات في النصف الثاني من ذلك القرن. ومن الأساتذة الآخرين لكاتب **المشيخة** عليّ بن إبراهيم الكرفستانيّ وابنه محمّد بن عليّ «[...] وأستاذنا الكامل عليّ بن إبراهيم كرفستاني، قرية من قرى أعالي جيلان، وابنه العالم وأستاذنا الفاضل محمّد بن عليّ وقبره بالرّيّ [...]» (ص 4).

في أي حال إنّ افتقادنا للمعلومات الوافية عن الأفراد المذكورين يحول دون الإحاطة الكاملة بهويّة الكاتب باستثناء ما ورد في كتاب **مطلع البدور** لابن أبي الرجال، نقلًا عن الملّا يوسف حاجي الجيلانيّ، حيث يرى موسوي نجاد أنّ الكتاب الحاليّ عبارةٌ عن نسخةٍ منقوصةٍ من كتاب يماثل كتاب الملّا يوسف الذي كان في متناول ابن أبي الرجال. ولعلّ دراسة أوسع وشواهد أكثر قد تسهم في إزالة الإبهام عن هويّة كاتب **المشيخة**[27].

---

(27) كانت بلاد الديلمان قديمًا تقسم إلى قسمين: قسم غربي وقسم شرقي، وكان القسم الغربي يطلق على القسم الغربي من جيلان، ومركزه مدينة رَشْت، وكان معظم ساكنيه من المذهب السنّيّ. أما القسم الشرقي فيغلب عليه الزيدية، وكان مركزه مدينة لاهيجان. للاطلاع على أحوال جيلان وتقسيماتها إلى قسمين، ينظر: عبد الرحمن العمادي، بى، بيه: **بيغ بودنها و بودشها (مختارات من المقالات والدراسات)** (رشت: جيلكان، 1389ش/ 2010م)، ص 7-35. ولهذا فقد كان ينشب نزاع بين القسمين، ومن جملة ذلك ما حدث سنة 908هـ من الهجوم على القسم الشرقيّ والإغارة على لاهيجان وتنحرود ورودسر وسواها من المناطق الزيديّة، حيث ورد شرح مفصّل عن ذلك في نسخةٍ من تفسير كتاب الله الموجودة في معنيا جلل. وقد عرض دانش بجوه المتن الكامل، في: دانش بجوه، **فهرس ميكروفيلم المكتبة المركزية**، ج 1، ص 302-303 («...وخانكج قرية خلفانبة من قرى جيلان، وكانت زمن الإمام الناصر للحقّ عليه السلام وبعده إلى مدّة مديدة مصرًا عظيمًا كبيرًا، وفيها علماء كبار وسادات أخيار وأئمة أبرار، فالآن صارت خرابًا واستولى عليها المشبهة من ولاة كوتم خرّبها الله تعالى») (ص 1).

ثمّة متنٌ يعود إلى القرن السابع يؤكّد هذه المسألة، وقد كتبه أصيل الدين الروزبي، ويشير فيه إلى أنّ القسم الشرقي كان يشتمل على لاهيجان، وكان قومه من المذهب الناصريّ. والناصر هو من أحفاد الحسين بن عليّ عليهما السلام، وأمّا أهالي القسم الغربيّ فيتبعون للمذهب الحنبليّ، وفيه بعض أتباع أبي جعفر الثوميّ.

وقد تناول إبراهيم بن هلال الصابي (ت. 384هـ) في كتاب **التاجيّ في أخبار الدولة الديلمية**، دور الثومي في نشر الإسلام في النواحي الغربية من جيلان، ولعلّ هذه الإشارة هي الأقدم في هذا الباب. ينظر: ويلفرد =

تشكّل الإجازاتُ المنبعَ الأصليّ لعلماء الزيديّة اليمنيّين فيما يتعلّق بشرح سيَر علماء الزيديّة الإيرانيّين، من قبيل الإجازة الأخيرة. وقد يقع أحيانًا متن بعض المشيخات المكتوبة من قبل الزيديّة الإيرانيّين في متناول أيديهم. ومن

= مادلونغ، **أخبار أئمّة الزيديّة في طبرستان وديلمان وجيلان**، نصوص تاريخية جمعها وحقّقها مادلونغ (بيروت: المعهد الألماني للأبحاث الشرقية، 1987)، ص 23-24. وقد أورد حمزة بن يوسف السهميّ (ت. 427هـ) في: حمزة بن يوسف السهمي، **تاريخ جرجان**، ط 4 (بيروت: عالم الكتب، 1407هـ/ 1987م)، ص 491، معلومات مهمّة عن دور ابن أبي جعفر الثوميّ، أي أبو يوسف يعقوب بن القاسم بن محمّد التميميّ الآمليّ المشهور بالثوميّ، وقال إنّه كان منشغلًا بإملاء الحديث في محرّم 368هـ في مدينة جرجان ومسجد أبي بكر الإسماعيلي. وقال السهميّ إنّ والده، أي أبو جعفر الثوميّ هو من نشر الإسلام في جيلان على المذهب السنّيّ («الذي دعا الجيل إلى الإسلام وأسلموا على يديه وكلّ من هو من الجيل على طريقة السنّة وهم مواليه»). وقد كرّر السمعانيّ (ت. 562هـ) الفكرة نفسها تحت عنوان الثوميّ وذلك نقلًا عن السهميّ، في: السمعانيّ، ج 1، ص 518. وإنّ التاريخ الذي عرضه السهمي عن حياة أبي جعفر الثومي يدلّ على النشاطات المتزامنة لأبي جعفر الثوميّ والناصر الأطروش في شمال إيران، ودورهما في نشر الإسلام. وقد وجد أتباع أبي جعفر الثوميّ أنصارًا لهم في الديلمان والقسم الغربي، وفي مدّة سريعة. ينظر: أحمد بن عليّ الحسينيّ بن عنبة، **عمدة الطالب في أنساب آل أبي طالب** (قم: أنصاريان، 1383ش)، ص 79. وقد برز من بينهم علماء حنابلة مشهورون وردت سيرتهم في كتب الحنابلة. أمّا مؤلّف كتاب **جغرافية جيلان** المرحوم اللاهيجاني، فإنه بسبب عدم معرفته بهويّة أبي جعفر الثومي، عرض تفاسير أخرى عن التقرير الأخير. ينظر: محمّد مهدوي السعيديّ النجفيّ اللاهيجانيّ **جغرافياى گيلان (جغرافية جيلان)** (النجف: مطبعة النعمان، 1389هـ/ 1969م)، ص 123-126.

في العصر الصفوي ثمّة صندوق كان موضوعًا على قبر أبي جعفر بتاريخ 1009هـ. ينظر: منوچهر ستوده، از آستارا تا استارباد (من آستارا إلى أسترآباد) (طهران: [illegible] انجمن آثار ملى، 1349ش)، ج 1، القسم الأول، ص 262-263. ولم يشر إلى هوية أبي جعفر. [illegible] نقوش على صندوق مزاره ورد فيها أنّه هنا مدفن السيد أبي جعفر ابن عمّ النبيّ وشقيق الإمام [illegible] رضاعة، وأنّ هذا الصندوق قد صُنع بأمر من حسام الدين في عصر حكم الملّا شمس الدين [illegible] هذه النقوش بيد محمّد الصوفي، ومؤرّخ بتاريخ 1009هـ. وقد ورد المتن المكتوب للسيّد أصيل [illegible] محمّد الزوزنيّ ضمن: أبو القاسم عبد الله بن محمد القاشاني، **تاريخ أولجايتو**، عناية مهين الهمبلي (طهران: مركز ترجمة ونشر الكتاب، 1348ش/ 1969م)، ص 56-61 (بالفارسية).

ثمّة إشكالات في المتن المُصحّح؛ فإنّ هويّة أبي جعفر مجهولة عند معظم المُحقّقين، وأحيانًا كان ينسب إلى المذهب الشيعيّ خطأً. ينظر: اللاهيجاني، ص 123؛ عبد الرحمن العمادي، «الجيلانيون على العرش»، في: قره جان، **مختارات من مقالات التحقيق في شمال إيران** (رشت: جيلان، 1389ش/ 2010م)، ص 113-119.

الإجازات التي منحها علماء الزيديّة الإيرانيّون إلى الزيديّة اليمنيّين، تلك التي ورد ذكرها في كتاب **طبقات الزيديّة الكبرى** وفق التفاصيل الآتية

إبراهيم بن إسماعيل الأستراباديّ المشهور بالزاهد الأستراباديّ، والذي أشار إليه عمرو بن جميل النهديّ في إجازته التي ورد ذكرها سابقًا، والذي وُلد سنة 595هـ في قرية جي من قرى الرّي، وقد لقّبه باسم «مفتي الشريعة، مقتدى علماء الشيعة»[28].

أحمد بن أحمد بن الحسن أو أحمد بن الحسن، والذي يُختلف على اسمه في المذهب الزيديّ، وكان تلميذًا ليحيى بن إسماعيل. وقد سمع عنه نهج البلاغة في رمضان سنة 600هـ[29]. كما أنّه سمع السفينة للحاكم الجشميّ والصحاح الستة ومتونًا أخرى من يحيى بن إسماعيل. كما سمع كتاب الإفادة في تاريخ الأئمّة والسادة من شعيب بن داسيون[30]. وقد تعرّف إليه زيديّة اليمن عن طريق سفره إلى هنالك سنة 610هـ في أيام المنصور بالله بن حوث.

إنّ الموضوعات الواردة عنه في كتب تراجم الزيديّة اليمنيّة تأتّت من إجازة عالم مُنحت سنة 610هـ من قِبَل أحمد بن أحمد البيهقيّ بأحمد بن محمّد الأكوع المشهور بـ «شعلة». أمّا الإجازة الأخرى التي كانت في متناول زيديّة اليمن فهي التي أعطيت إليه من قبل السيّد مرتضى بن سراهنك المرعشيّ الحسينيّ الذي سافر إلى اليمن نفسه[31].

= ومع الأخذ في الحسبان الانتماء الحنبليّ لأبي جعفر فإنّ معنى «على العرش» قد ورد في نزهة القلوب لحمد الله المستوفي، والتسويغ الذي أورده السيّد العماديّ لهذا التعبير غير مقبول، فمعنى العرش والاستواء على العرش متفاوت بين الكلامين الزيديّ والحنبليّ، خلافًا لقول العماديّ الذي جعل أبا جعفر وأتباعه من مذهب الإماميّة الشيعة، وقال إنّ معنى العرش من الناحية الكلامية متقارب في الكلام الزيديّ والإماميّ.

(28) الشهاريّ، ج 1، ص 66-67.

(29) إنّ الموضوعات التي وردت في شرح أحوال يحيى بن إسماعيل مأخوذة من إجازة منحها يحيى ابن إسماعيل إلى عمرو بن جميل النهديّ، المرجع نفسه، ج 3، ص 1209-1210.

(30) المرجع نفسه، ج 1، ص 486-487.

(31) للاطلاع على بنود من الإجازات المذكورة، يُنظر: المرجع نفسه، ج 1، ص 103-104 (من إجازة ابن سراهنك)؛ المرجع نفسه، ص 120-121 (إشارة كلّيّة إلى إجازته إلى ابن سراهنك) =

إنّ الآثار المذكورة تشتمل على **الإفادة** (لعلّه **الإفادة في تاريخ الأئمّة السادة**، أو **الإفادة في الفقه**)، و**السفينة** للحاكم الجشميّ. واللافت أنّه في الإجازة الأخيرة قيل إنّه هو الشخص الذي جمع **زوائد الإبانة**. وهناك تاريخ آخر معروف عن حضور أحمد بن أحمد البيهقيّ في اليمن، اعتمادًا على الإجازة التي أعطاها لحميد بن أحمد المحلّيّ (ت. 654هـ) في سنة 618هـ، وفيها منحه إجازة رواية **نهج البلاغة** وأعلام **نهج البلاغة**[32]. ويبدو أنّ السيّد مرتضى بن سراهنك المرعشيّ كان عنده مشيخة، فإن لم تكن تلك التي سبق بحثها فإنّه يُرجّح أن تكون أثرًا آخر. إنّ الشهاريّ وبالتصريح بمشيخته ذكر اسم فيروز شاه الجيليّ، وقال إنّه كان من تلامذة عليّ بن الناصر السرخسيّ، فقد سمع عنه السيد مرتضى بن سراهنك المرعشيّ كتاب **أعلام الرواية** للسرخسي[33]. وقد وصل مرتضى بن سراهنك إلى اليمن بعد عام 614هـ[34].

إنّ أبا العبّاس أحمد بن الحسين الآذونيّ كان حيًّا في ذي الحجّة عام 473هـ وقد تعرّف الزيديّون اليمنيّون عليه من خلال إجازةٍ منحها الآذونيّ لتلميذه أحمد بن أبي الحسن بن عليّ الكنّيّ. وقد ذكر الكنّيّ في كتابه **كشف الغلطات** الذي كان لدى الشهاريّ نسخةٌ منه[35] طريقه في رواية الآثار الزيديّة الأقدم. ومن الموضوعات الأخرى التي وردت في كتاب **كشف الغلطات** مضامين يعرفها الزيديّة اليمنيّة عن الآذونيّ والكنّيّ، وتتعلّق بإجازة منحها الكنّيّ للقاضي جعفر بن أحمد بن عبد السلام المسوريّ (ت. 573هـ). وقد

= المرعشيّ)؛ المرجع نفسه، ص 195 (إشارة كلّيّة إلى إجازة الأكوع وابن سراهنك)؛ المرجع نفسه، ص 445 (أحمد بن أحمد البيهقيّ، وكذلك إجازةً إلى عالم زيديّ آخر في سنة 610هـ، حميد بن أحمد القرشيّ)، والتي تعدّ مضامينها كلّها مأخوذة من: المرجع نفسه، ص 419. وتشتمل على آثار أجاز بها للقرشي، ولا شكّ في أنّ تاريخ الإجازة الأخير يعود إلى رمضان سنة 623هـ وتدلّ على أنّ أحمد البيهقيّ كان يقيم في حوث حتى ذلك التاريخ

(32) المرجع نفسه، ص 422.

(33) المرجع نفسه، ج 2، ص 850.

(34) المرجع نفسه، ج 2، ص 1116-1117.

(35) المرجع نفسه، ج 1، ص 105-108؛ المرجع نفسه، ج 2، ص 1237، ص 1291.

أشار الشهاريّ إلى النقطة الأخيرة في أثناء تناوله حياة الكنّي[36]. وأمّا في تناوله لسيرة القاضي جعفر[37] فقد نقل بندًا من الإجازة المذكورة، كما أنّه - اعتمادًا على إجازة الكنّيّ إلى القاضي جعفر - نقل قائمةً بالآثار التي أجاز الكنّيّ روايتها للقاضي جعفر[38]. كما نقل الشهاريّ[39] بندًا من إجازة الكنّيّ إلى القاضي جعفر، وذلك في أثناء شرح أحوال الحسن بن عليّ بن إسحق الفرزاديّ (كان حيًّا عام 525هـ).

إنّ قسمًا من المسائل الواردة في شرح أحوال عبد الوهاب السمّان ينبغي أن تكون مأخوذة من إجازة الكنّيّ إلى القاضي جعفر، أو عن طريق رواية كتاب الأمالي للمؤيّد بالله والتي كانت برواية القاضي جعفر عن الكنّيّ[40].

ومن الإجازات التي تتضمّن موضوعاتٍ عن زيديّة إيران وعراق العرب إجازةٌ تعود إلى عمران بن الحسين الشتويّ، وإجازاته مصدرٌ أصليٌّ للشهاريّ في تدوين سيرة حياته في طبقات الزيديّة الكبرى[41]. تحدّث الشتويّ في إجازاته عمومًا عن مشايخه في اليمن والحجاز والعراق[42]. وأحمد بن مير ناصر الجيلانيّ الناصريّ من علماء الزيديّة في القرن الثامن الهجريّ، وقد سافر إلى اليمن للقاء يحيى بن حمزة، لكن حينما وصل إلى اليمن كان يحيى بن حمزة قد توفّي حينئذٍ (ت. 749هـ). وفيما يبدو فقد كان في إيران تلميذ لأحمد بن منصور اللاهيجانيّ، وفي اليمن، منح العلماء اليمنيّين إجازة رواية كتاب الإبانة والزوائد. وقد نقل هؤلاء بنودًا من تلك الإجازة في أثناء عرض سيرته وأستاذه أحمد بن منصور اللاهيجانيّ. وأشار الشهاريّ إلى أنّه قد منح

---

(36) المرجع نفسه، ص 108.

(37) المرجع نفسه، ص 274.

(38) المرجع نفسه، ص 275-276.

(39) المرجع نفسه، ص 317-318.

(40) المرجع نفسه، ص 580.

(41) المرجع نفسه، ج 2، ص 833-835.

(42) للاطلاع على بعض آخر من إجازاته، ينظر: المرجع نفسه، ج 2، ص 183 (أحمد بن محمد بن جعفر الحسنيّ من سادات حلب).

رواية كتاب **الإبانة والزوائد** لرجل يُدعى عليّ بن سليمان الشباطيّ في سنة 763هـ[43].

إنّ أحمد بن مير الجيلاني كان في متناول يده **مشيخة** في أثناء ذهابه إلى اليمن، وقد تناول فيها طرقه المختلفة للعلماء الزيديّة، ونقل الشهاريّ من خلالها تلك المضامين عن بعض علماء الزيديّة الإيرانيّين[44].

ونقل الشهاري[45] مضامين عن إمامٍ ناصريٍّ جيلانيٍّ اسمه رضا بن مهدي بن محمّد بن الحسن بن أبي القاسم بن الناصر الكبير، حيث اقتصرت معرفة الشهاري عنه بهذه المضامين، وقد دُفن في رفجان، وكان قبره مزارًا هنالك في القرن السابع[46]. وذكر الشهاري أنّ النقل الأخير قد رواه ابن حاجّي، لكن ينبغي الإشارة إلى أنّ ابن حاجّي هذا ينبغي تمييزه عن أحمد بن أحمد حاجّي.

إنّ النقل الأخير ليس مأخوذًا من **مشيخة الملّا** يوسف بن حاجّي الجيلاني، بل إنّ الموضوع الأخير مأخوذٌ من رسالة محيي الدين يوسف بن أبي الحسن الجيلانيّ التي كتبها إلى عمران بن الحسن العذريّ سنة 607هـ[47]. أبو الحسين زيد بن عليّ الهوسميّ الزيديّ (كان حيًّا في عام 500هـ وساكنًا في لاهيجان). وإنّ المضامين التي يعرفها كتّاب التراجم اليمنيّين عنه تنحصر في تلك التي عرضها هو [illegible] رواية **شرح التجويد**، والأحكام في إجازته لعبد الله بن عليّ العنسي والقسم الأعظم من هذه الإجازة نقله الشهاري[48].

---

(43) المرجع نفسه، ص 210-211، 213.

(44) المرجع نفسه، ص 252، 262، 393-394؛ المرجع نفسه، ج 2، ص 877-878، 884، 986-987، 1113-1114؛ المرجع نفسه، ج 3، ص 1243، 1272، 1291.

(45) المرجع نفسه، ج 1، ص 441-442.

(46) المرجع نفسه.

(47) ينظر: مادلونغ، ص 140-142.

(48) الشهاري، ج 1، ص 451-452؛ المرجع نفسه، ج 2، ص 616-617.

ملاحظات عن الأسر العلمية الزيدية الإيرانية

شهدت الفترة الممتدّة من القرن السادس إلى التاسع تشكّل بعض العائلات العلميّة بين زيديّة إيران، وقد أدّت آثارهم دورًا مهمًّا بين زيديّة عصرهم، ومن بين تلك العائلات يمكن الإشارة إلى عائلتين مشهورتين وهما:

عائلة بهاء الدين/ محيي الدين يوسف بن أبي الحسن بن أبي القاسم الديلميّ، والذي كان معاصرًا للإمام الزيديّ اليمنيّ عبدالله بن حمزة (ت. 614هـ)، ولعلّ معظم معلوماتنا عنه مستقاةٌ من رسالة كتبها سنة 607هـ إلى الفقيه العالم اليمنيّ عمران بن الحسن بن الناصر العذريّ الهمدانيّ الشتويّ، وفيها قدّم توصيفًا مهمًّا عن المجتمع الزيديّ الإيرانيّ حتّى عصره. والحقّ أنّ معلوماته عن أوضاع زيديّة إيران في القرن السادس لم ترد في أيّ مصدر آخر. وقد ذكر ابن أبي الرجال معلوماتٍ متفرّقةً عنه وعن عائلته، وأشار في بعض النقاط إلى المضامين التي نقلها على أساس المضامين التي وردت في مشيخة الملّا يوسف حاجّي الناصريّ[49]. أمّا في الجواب التي لم يُشِر فيه ابنُ أبي الرجال إلى مصدره فيرجّح أن تكون مستندةً إلى هذه المشيخة أيضًا فيما يتعلّق ببهاء الدين وأبنائه. وقد أشار ابن أبي الرجال إلى بهاء الدين يوسف تحت عنوان شهردوير بن بهاء الدين قائلًا:

«علّامةٌ تُشدّ إليه الرّحال، وهو المدفون في شكيل[50]. وله تفسير القرآن، وسمط الدرر، وشرح التحرير، وعمدة الوافي، وسير الأئمّة»[51].

أدّى بهاء الدين يوسف دورًا مهمًّا في دعم المنصور بالله، و[illegible] بين زيديّة إيران. ومن الآثار التي ذكرها ابن أبي الرجال، رغم أنّه لم يُعثر حتى الآن أيّ آثار باستثناء سيَر الأئمّة، والذي يُرجّح أن يكون توصيفًا مختصرًا

(49) ابن أبي الرجال، ج 1، ص 543.

(50) يرجّح أن تكون هذه العبارة مبتورة خطأً [illegible] مطلع البدور العبارة مع كلمة [illegible] ص 314. ولكنّي أرى أنّ يوسف بن أبي الحسن [illegible]

(51) ابن أبي الرجال، ج 2، ص 40[illegible].

جواب بهاء الدين لرسالة عمران بن الحسن، وكذلك بعض الاقتباسات من تفسيره في أثر حفيده. في سنة 607هـ، وجوابًا عن رسالة عمران بن الحسن، أرسل إليه جوابًا تفصيليًا من لاهيجان، لكن لم ترد أيّ معلوماتٍ عن متن رسالة عمران بن الحسن، إلّا أنّ متن جواب الرسالة التي كتبها بهاء الدين يكشف إلى حدٍّ بعيد عن محتوى تلك الرسالة.

وقد أشار محيي الدين يوسف بن أبي الحسن بن أبي القاسم الجيلاني في مطلع رسالته إلى إقامته في لاهيجان، وقد أشار بعد ذكره لبعض الأشعار، وتمجيده لعمران بن الحسن، بهاء الدين، أشار إلى أنَّ عمران بن الحسن طلب منه بعض الآثار من قبيل تفسير النجار، حيث وجده في مجلّدين بعد أن كتب الرسالة، ومن ثمّ أرسله إلى اليمن، كما ذكر بعض المضامين عن سيرة الناصر الأطروش وأولاده.

والحقّ أنّ بهاء الدين قد تناول في متن رسالته أحوال الناصر الأطروش وأولاده. ولا شك في أنّ الأثر المذكور، وبسبب امتلاكه لمعلوماتٍ حصريّة وخاصة بالزيديّة في إيران، يعدّ المصدر الأصليّ لحميد بن أحمد المحلّيّ (ت. 654هـ) في كتاب **الحدائق الوردية**، والذي نقل تقريبًا جميع المسائل عن سيرة الأئمّة الزيديّة الثلاثة، أي أبو عبد الله الناصر الحسين بن أبي أحمد الهوسميّ (ت. 472هـ)، والهادي الحقينيّ (ت. 490هـ)، وأبو الرضا الكيسميّ الحسينيّ، وذلك نقلًا عن رسالة يوسف بن أبي الحسن الجيلانيّ، لكن طبعًا من دون الإشارة إلى اسمه. كما نقل من مؤلفي كتب التراجم الزيديّة اللاحقين، من قبيل ابن أبي الرجال والشهاري[52]. وقد عرض حميد بن أحمد المحلّيّ موضوعاتٍ من تلك الكتب في ثنايا مؤلفاته[53].

إنّ تاريخ وفاة بهاء الدين ليس معروفًا، وكلّ ما هو متوافر عنه هو أنه توفّي قبل سنة 614هـ التي توفّي فيها عبد الله بن حمزة، وذلك لأنّ بهاء

(52) المحلي، **الحدائق الوردية**، ج 3، ص 1300، 1304.
(53) المرجع نفسه، ج 2، ص 195-202.

الدين يوسف بن أبي الحسن ذُكِر في كتاب **الرسالة العالمة بالأدلّة الحاكمة** الذي يعدّ آخر تأليفات عبد الله بن حمزة، وفي موضع من رسالته والذي تناول يسوّغ فيه سلوكه الحاد تجاه المُطرّفيّة وإباحة دمائهم، نقل مسألة عن يوسف بن أبي الحسن وذكره بعبارة رحمه الله، الأمر الذي يدلّ على وفاة يوسف بن أبي الحسن قبل تاريخ تدوين الأثر المذكور. وابنه شهردوير كان أيضًا رجلًا فاضلًا وعالمًا، وله كتاب باسم **لوائح الأخبار في بحث الروح والنور وعذاب القبر**[54]. وأوردت المصادر اسما ابنيه وهما أبو الفضل وإسماعيل، على الرغم من أنّ إسماعيل لا يُعرف عنه شيء سوى اسمه.

إنّ أساسَ اشتهار أبي الفضل المرقانيّ (أو المركاليّ نسبةً إلى قريةٍ في الديلم اسمها مرقال أو مركال) يعود إلى تدوينه **تفسير كتاب الله**، وهو أثر كان متداولًا كثيرًا بين الزيديّة الإيرانيّة، وقد تمّ التعرّف إلى نُسخٍ عدّةٍ منه حتى الآن[55].

أهمّ الكتب التي استفاد منها أبو الفضل في تفسيره: تفسير **الكشّاف** للزمخشري (ت. 538هـ)، و**الكشف والبيان** للثعلبي (ت. 427هـ)، و**مجمع البيان لبيان الحق** نجم الدين محمود بن أبي الحسن النيسابوري (توفي في النصف الثاني من القرن السادس)، و**مفاتيح الغيب** للفخر الرازي (ت. 606هـ)، وتفسير **الناصر الأطروش** (ت. 304هـ)، وتفسير جدّه بهاء الدين يوسف. وفي كتابه إحالات أيضًا على القاضي عبد الجبّار وكتابه **شرح العمد**، وهو كتاب غير متوافر حاليًا، وقد ذكره ابن الملاحميّ (ت. 536هـ).

ولأبي الفضل كتابٌ كلاميٌّ باسم **دلائل التوحيد** لكن هو الآخر أيضًا لا أثر له[56]. أمّا العائلة الزيديّة المشهورة الأخرى التي حفلت بوجود كثير من

---

(54) ابن أبي الرجال، ج 2، ص 408.

(55) يُنظر: الطهراني، الذريعة، ج 4، ص 256-258.

(56) المرجع نفسه، ص 257-285؛ حسن أنصاري [illegible] مفسّر هجري، ابو الفضل بن شهر دوير ديلمي گيلاني وتفسيرش بر قرآن [illegible] الهجري، الثالث عشر الميلادي: أبو الفضل بن شهردوير الديلمي الجيلاني وتفسيره على القرآن، ترجمة محمّد كاظم رحمتي، مجلّة بيام بهارستان، الدورة 2، السنة 4، العدد 14 (شتاء 1390) [illegible]، ص 695-700.

ثلاثة أجيال من العلماء المرموقين فهي عائلة صالح بن مرتضى الجيلانيّ، وهي كالعائلة السابقة تعرَّفَ عليها علماء اليمن على أساس المعلومات التي عرضها الملّا يوسف حاجّي الناصريّ[57].

وفيما يتعلّق بصالح بن مرتضى فليس هنالك أيّ معلومات خاصّة في متناول اليد، باستثناء أنّه ذُكر بوصف «الفقيه»، وكان من العلماء الزيديّة في القرن السادس، وعمدة شهرته تمّت من خلال ابنه محمّد بن صالح بن مرتضى.

ولد أبو الحسين شمس الدين محمّد بن صالح بن مرتضى الناصريّ في الليلة السابعة من رمضان سنة 608هـ، واشتهاره بلقب الناصريّ يدلّ على اتّباعه المذهب الفقهيّ للناصر الأطروش. ومن أساتذته الذين تمّ ذكرهم مهدي بن أبي طالب، ومحمّد بن بانويه (باجويه)، وقد ورد اسمهما لدى ابن أبي الرجال والشهاريّ[58].

إنّ مهدي بن أبي طالب ينبغي أن يكون هو «الفقيه نور الدين مهدي بن أبي طالب بن عليّ»، والذي توفّي قبل خمسة أيّام من نهاية رجب سنة 681هـ. كما أنّ أستاذه الآخر أي محمّد بن أبي جعفر باجويه الكالموتيّ قد توفّي أيضًا في السنة نفسها تبعًا لما ورد في مشيخة الملا حاجي يوسف الناصري. وكان له أولاد عدّة بأسماء عليّ والحسن والحسين (ت. في جمادى الأولى 714هـ)[59]. وكان للحسن حواشي على [illegible] الإبانة (صاحب حاشية الإبانة)[60]. وكان للحسين ولد باسم يحيى[61] [illegible] ولد أيضًا باسم برهان.

ومن أبناء برهان ولدان باسم محمّد والحسين وعُرفا بلقب الفقيه[62]، وقد

(57) ابن أبي الرجال، ج 2، ص 217.

(58) المرجع نفسه، ص 986.

(59) **رسالة في علماء الزيديّة** [مخطوط]، ص 2.

(60) ابن أبي الرجال، ج 2، ص 217.

(61) **رسالة في علماء الزيديّة**، ص 4.

(62) المرجع نفسه.

كانا حيّين في القرن الثامن. وقد وردت معلومات مهمّة عن يحيى بن محمّد بن صالح في تاريخ جيلان وديلمستان لظهير الدين المرعشي[63].

في سنة 760هـ، ذهب السيّد عليّ كيا إلى لاهيجان، وكان هناك فقيهٌ زيديٌّ مشهورٌ اسمه يحيى بن محمّد الصالحي، ويُرجّح أن يكون هو نفسه يحيى بن صالح، وهذا الأخير - خلافًا لبقيّة الفقهاء والعلماء الزيديّة في لاهيجان - رفض قبول إمامته فذهب إلى رشت، فرحّب به هناك الأمير محمّد النجاسي. لكن مع الأخذ في الحسبان أنّ الأمراء في رشت كانوا على المذهب السنّي آنذاك فإنّ تصرّف يحيى بن محمّد كان أمرًا مثيرًا حقًّا[64]. وكان ليحيى بن محمّد الصالحيّ مدرسةٌ في تنهجان، وقد أشار إليها ظهير الدين المرعشي[65].

ووفقًا للسمة الخاصة بكتابة التعليقات لدى زيديّة إيران (أيّ كتابة التعليقات في حاشية النسخة وربطها بكلمة في المتن بخطّ طويل) فإنّه يمكن من خلال هذه السمة التعرّف إلى مخطوطاتٍ زيديّةٍ أخرى، لكن لا بدّ من معاينتها. وقد استطعت حتى الآن التعرّف إلى مجموعة من المخطوطات الجديدة التي تعود إلى زيديّة إيران، وهذه تفاصيلها: أشار دانش پجوه إلى أنّه

---

(63) ظهير الدين المرعشي، ص 41.

(64) تناول [illegible] في بحث له مذهب أهالي رشت في القرون الوسطى، وأشار إلى أنّ سكّان جيلان الغربيّة كانوا يتبعون المذهب السنّي، لكنّه لم يحدّد الهويّة المذهبيّة لأبي جعفر [illegible] مهمّ في نشر الإسلام في جيلان الغربيّة. ينظر: محمود نيكويه، رشت شهر باران (رشت مدينة المطر)، (رشت: فرهنك إيليا، 1387ش/ 2008م)، ص 48-52، 126-128، 214، 225-232.

كان أبو جعفر الثومي فقيهًا حنبليّ المذهب، ولكن ورد خطأً أنّه حنفيّ في [illegible] كتاب تاريخ ايران: از ظهور اسلام تا آمدن دولت سلجوقيان (تاريخ إيران: من الإسلام حتى السلاجقة)، ترجمة حسن أنوشه (طهران: منشورات أمير كبير، 1363ش/ 1984م)، ص 182. وقد تناول [illegible] رواج الإسلام في النواحي الشمالية في إيران في، ويلفرد مادلونغ، «السلالات المحليّة في شمال إيران» وقال: «إنّ القسم الغربيّ من جيلان هو القسم الأكبر فيها، ويُرجّح أنّه في [illegible] الأطروش قد اعتنق المذهب السنّي على يد عالم حنبليّ من آمل اسمه أبو جعفر الثومي». وقد ورد [illegible] هذه المسألة في حاشية قبل صفحات عدّة. ينظر: Wilferd Madelung, «The Minor of Dynasties of Northern Iran», in: Richard Nelson Frye (ed.), *The Cambridge History of Iran: The Period From the Arab Invasion to The Saljuqs*, vol. 4 (London: Cambridge University Press, 1975), p. 209.

(65) ينظر: ظهير الدين المرعشي، ص 117.

يمكن مشاهدة هذه السمة المذكورة في مخطوطات عدّة من كتاب **الكفاية** في علم الإعراب لضياء الدين المكّي تلميذ الزمخشري، والذي كان متنًا درسيًا مرغوبًا فيه عند زيديّة طبرستان. وأشار كذلك إلى نسخةٍ من الكتاب المذكور موجودةٍ في مكتبة حسين مفتاح، ونسخةٍ أخرى في مكتبة مجلس الشورى، ونسخة المرحوم حسين مفتاح موجودة الآن في مكتبة المجلس برقم 778. وعلاوةً على النسخة التي أشار إليها دانش بجوه فهنالك نسخةٌ أخرى من كتاب **الكفاية** في مكتبة المجلس تمتلك السمات نفسها (رقم 5442، و18017).

وهناك مخطوطةٌ من كتاب **الإبانة** لأبي جعفر محمّد بن يعقوب الهوسمي الناصري موجودةٌ في مكتبة جامعة طهران برقم 6623، ولها الخصائص نفسها، وتعود إلى التراث الزيديّ الطبرستاني[66]. إنّ المخطوطة الأخيرة شاهدٌ مهمٌّ على التقاليد التعليميّة عند الزيديّة في القرن التاسع الهجريّ ونشاطات علمائهم، وشهادةٌ على تولية عالم زيديّ فقيه باسم عليّ بن تائب (نائب) الحسن الباميّ، والذي كان إمامًا لمسجد بامس المبارك. وقد عرض دانش بجوه متن تلك الشهادة. وفي حاشية هذه المخطوطة قضيّةٌ مهمّةٌ عن زيديّة طبرستان وتاريخ وفاتهم بل حتّى مدافنهم، ومن جملة ذلك الإشارة إلى العالم الزيديّ المشهور محمّد بن صالح الجيلانيّ، حيث ورد ذكر سنة 700هـ، ويبدو أنّها تاريخ وفاته. أمّا في المشيخة الزيديّة التي توافرت حاليًا فإنّ تاريخ ولادة محمّد بن صالح اللاهيجاني ووفاته وردت بدقّة على هذا النحو: «محمّد بن صالح بن مرتضى ولد ليلة السابع من رمضان سنة ثمان وستمائة، ومات في رمضان في خمس وسبعين وستمائة»[67].

وفي هذه المخطوطة الأخيرة[68] معلومات أيضًا عن أساتذة محمّد بن

---

(66) ينظر: دانش بجوه، **فهرس مخطوطات المكتبة المركزيّة**، ج 16، ص 314-319.

(67) **رسالة في علماء الزيديّة**، ص 6. وحول مخطوطة رسالة في علماء الزيديّة، ينظر: السيد عليّ موسوي نجاد، «زيديان شمال ايران در قرن هشتم هجري بر اساس نسخه اى تازه ياب» («الزيديون في شمال إيران في القرن الثامن الهجريّ على أساس المخطوطات النادرة»)، **مجلة هفت آسمان**، العدد 38 (صيف 1387ش/ 2008م)، ص 113-138.

(68) **رسالة في علماء الزيديّة**، ص 6.

صالح؛ فقد درس على يد عالمٍ باسم يعقوب بن شمسون الموقاني، ويقال إنّ نسبة الموقاني تعود إلى قرية قريبة من أردبيل في نواحي قراباغ، وقراباغ ناحية من نواحي شروان. وكان يعقوب من تلامذة الفخر الرازي. كما أمضى محمّد بن صالح مدّةً من العلم على يد محمّد بن أبي جعفر باجويه الكلكلوابي (ت. 631هـ).

وعلاوةً على تتلمذ محمّد بن صالح على يد أبيه صالح بن مرتضى فإنّه تعلّم أيضًا على يد عليّ ابن أمير شهر التجني (تجن قرية من توابع جيلان). والتجني نفسه كان تلميذًا لأبي منصور بن عليّ. ومن أساتذة محمّد بن صالح عليّ بن أبي عليّ، وقد كان أبو عليّ تلميذًا لعمّه الحسن بن أبي خلف العراقي الرازيّ، نور الدين مهدي بن أبي طالب (ت. قبل خمسة أيام من نهاية رجب سنة 631هـ)[69].

إنّ معلوماتنا عن علماء الزيديّة في القرنين التاسع والعاشر قليلة جدًّا، والحقّ أنّ فقدان كتب التراجم التي تتناول أحوال علماء الزيديّة في هذين القرنين، علاوةً على التغيير المذهبيّ في أواخر القرنين العاشر والحادي عشر، والذي شمل المجتمعات الزيديّة شمال إيران، كلّ هذا يجعل أهمّ مصادرنا للتعرّف إلى زيديّة إيران وعلمائهم، المخطوطات التي كانت شائعةً بين زيديّة طبرستان، وبقيت حتّى الآن في المكتبات. وهناك بعض المخطوطات الزيديّة التي توارثتها العائلات الزيديّة وتتضمّن معلومات مهمّة كالاسم والتواريخ المرتبطة ببعض علماء الزيديّة، ومن جملة تلك المخطوطات ينبغي الإشارة إلى مجلّدين من تفسير كتاب الله - وهو الآن موجود في مكتبة مغنيسا جتل - ومخطوطة ذات معلومات خاصّة عن الأوضاع السياسية لطبرستان، وقد تناول دانش بجوه هذه المخطوطة بالتفصيل. والقضيّة المهمّة جدًّا فيما يتعلّق بهذه المخطوطة هي المعلومات التي تمتلكها عن بعض فقهاء الزيديّة الطبريين، ويمتلك هذه المخطوطة شخص اسمه بيله فقيه الكلاني. وقد ورد تاريخ ولادة أبنائه على هذا النحو: بيله حسين (ت. 958هـ)، وعليّ (ت. 913هـ)، وشقيقة

(69) المرجع نفسه، ص 7.

عليّ (ت. 916هـ)، ومحمّد (ت. 911هـ). وقد ورد نسبه مع بعض التفاوت في موضعين على هذا النحو:

بيله فقيه [...] بن فقيه يحيى بن فقيه محمّد بن فقيه محمود بن فقيه محمّد بن فقيه محمود بن فقيه محمّد بن فقيه هادي بن فقيه الحسن الكنجه الكلائي، وبيله فقيه بن محمّد بن يحيى بن محمّد بن محمود بن محمّد بن محمود بن محمّد بن برهان بن الحسن الكنجه الكلائي. ويُرجّح أن يكون بيله فقيه هو جدّ قطب الدين محمّد بن عليّ بن عبد الوهاب بن بيله فقيه الجيلاني الأشكوري، ويبدو أنّهم كانوا من العائلات العلمية المهمّة في أواخر القرن التاسع والقرن العاشر.

ثمّة معلوماتٌ أخرى لدينا عن بيله فقيه، وهو أنّه كتب نسخةً من **التنسوقنامه الإيلخانية**[70]. وهذه المخطوطة كانت بمنزلة الميراث العائليّ، وقد خُطّت سنة 899هـ، وممّا أورده كاتبها السطور الآتية: «وارتفع عن الكتاب العقاب بعد التعب والملال مأساة الكدّ والكلال، والحمد لله المُهيمن المُتعال، بلّغني لخير الأعمال وأنالني بجميع الآمال، على يد العبد الضعيف المحتاج إلى رحمة ربّه اللطيف بيله فقيه بن محمّد كنجه كلائي غفر الله لهما وستر عيوبهما وأسكنهما بحبوحة الجنان، ورزقهما الجنّة والحور والنعمان، بحقّ محمّد المبعوث إلى الإنس والجان، يوم الاثنين بعد العصر السابع عشر من شهر القديم نوروز ماه (القديم) تاريخها تسع وتسعين وثمانماية من هجرة مقصود إيجاد البريّة، اللهمّ وفّقني وبلّغني مدارسته [illegible] ومطالعته وتكراره مع الطلاب بحقّ محمّد والآل والأصحاب. رحم الله كاتبه وأبويه وغفر لأقاربه ووالديه ولمن أخذه، ولمن قرأه، وعمّن قال آمين يا ربّ العالمين والسلام على خير خلقه محمّد وآله أجمعين في مدرسة زين العلماء وزبدة الصلحاء وتاج الأدباء وملجأ الغرباء وملاذ الشركاء أعني الفقيه الفاضل الكامل المُحقّق في العلم المُدقّق الفقيه محمّد بن نايب ملك تلجاني سلّمه الله تعالى مع أولاده في الدارين بحقّ محمّد والحسنين.

(70) الطهراني، طبقات أعلام الشيعة، إحياء الداثر، ص 31؛ الطهراني، الذريعة، ج 9، ص 458.

وقرأت هذا الكتاب من سورة المُدثّر إلى آخره عند العالم النحرير الفقيه [الف]اضل الفقيه يوسف كشكاجاني طوّل عمره في المقام الموسوم به دا، والباقي [...] المجلّدة الأولى عند الكامل المُحقّق والكاشف المُدقّق لفضل العلماء [ال]كاملين الفقيه محمّد تلجاني- مدّ الله ظلّه في الدارين بحقّ محمّد وعليّ [و]الحسنين - وقع الاختتام في سنة تاريخها أربع وتسعماية في ماه القديم سياماه [ف]ي يوم الجمعة قد مضى فيه اثنا عشر يومًا والسلام على من اتّبع الهدى»[71].

---

(71) تفسير كتاب الله متن محبوب جدًّا بين الزيديّة الطبرستانيّة في القرن التاسع. في ختام [ال]مخطوطة رقم 17982 الموجودة في مجلس الشورى، تمّت الإشارة إلى هذا الأمر بالقول: «صادف [ال]فراغ من إتمام انتساخ المجلّدة الأخرى من تفسير كتاب ربّ الآخرة والأولى من يوم الخميس قبل [ال]زوال، الوقت منتصف شهر المبارك رمضان، ختم باليمن والبركة والإحسان الواقع في سنة تاريخها [تس]عين وثمانماية من هجرة المصطفى خير البريّة لأجل مولى الموالي مولانا حاجي بن فقيه محمّد بن [...]ماري مياندهي، أطال الله تعالى عمره وزاد الله تعالى توفيقه ونال الله تعالى مراده وشرّف الله تعالى [...]ـزه آمين يا رب العالمين، تحت أنامل العبد الفقير الحقير الضعيف النحيل المحتاج إلى رحمة الله تعالى [ال]غنيّ أحمد بن تائب سلار بن محمّد كيناردي غفر الله [...] عيوبهم بحقّ من لا نبيّ بعده، وأنا [أ]حمد الله على جسيم نعمائه ووسيم آلائه من توفيق[...] [...] الحمد السرمد والمدح [...] [نب]يّه محمّد صلّى الله عليه وعلى آله وسلّم، إنّه خير م[...]

العبارة الأخيرة تدلّ على أنّ كاتب هذه المخطوطة [...]

[ك]تاب الله. إنّ نُسخ تفسير كتاب الله التي شاهدها، الطهراني، الذريـ[...]

[ه]ذه الحقبة الزمنيّة، وقد ك[...] شخص اسمه محمّد بن حامد اللنجرودي. و[...]

[ك]تاب الله ومجلّده الأ[...] [...] بالرقم 21393 في مكتبة القدس الرضوية بمشهد [...]

[...] النسخة، وقد عرض ذلك في أثناء التعريف بال[...]

[ال]فهرس قد تنبّه إلى [...] «الخميس السابع من رمضان عام 885ق [...]

[...] المجلّد الأول لتفسير كتاب الله

[ال]مخطوطة الحالية أ[...]

[...]ور الله [...] الأشكوري [...]

[...] الذي نُـ[...] [...] ، ويعني

[...]قدم، [...] : المرشـ[...]

[...]قدس الر[...]

عليّ (ت. 916هـ)، ومحمّد (ت. 911هـ). وقد ورد نسبه مع بعض التفاوت في موضعين على هذا النحو:

بيله فقيه [...] بن فقيه يحيى بن فقيه محمّد بن فقيه محمود بن فقيه محمّد بن فقيه محمود بن فقيه محمّد بن فقيه هادي بن فقيه الحسن الكنجه الكلائي، وبيله فقيه بن محمّد بن يحيى بن محمّد بن محمود بن محمّد بن محمود بن محمّد بن برهان بن الحسن الكنجه الكلائي. ويُرجّح أن يكون بيله فقيه هو جدّ قطب الدين محمّد بن عليّ بن عبدالوهاب بن بيله فقيه الجيلاني الأشكوري، ويبدو أنّهم كانوا من العائلات العلمية المهمّة في أواخر القرن التاسع والقرن العاشر.

ثمّة معلوماتٌ أخرى لدينا عن بيله فقيه، وهو أنّه كتب نسخةً من **التنسوقنامه الإيلخانية**[70]. وهذه المخطوطة كانت بمنزلة الميراث العائليّ، وقد خُطّت سنة 899هـ وممّا أورده كاتبها السطور الآتية: «وارتفع عن الكتاب العقاب بعد التعب والملال مأساة الكدّ والكلال، والحمد لله المُهيمن المُتعال، بلّغني لخير الأعمال وأنالني بجميع الآمال، على يد العبد الضعيف المحتاج إلى رحمة ربّه اللطيف بيله فقيه بن محمّد كنجه كلائي غفر الله لهما وستر عيوبهما وأسكنهما بحبوحة الجنان، ورزقهما الجنّة والحور والنعمان، بحقّ محمّد المبعوث إلى الإنس والجان، يوم الاثنين بعد العصر السابع عشر من شهر القديم نوروز ماه (القديم) تاريخها تسع وتسعون وثمانماية من هجرة مقصود إيجاد البريّة، اللهمّ وفّقني وبلّغني مدارسته وتدريسه ومطالعته وتكراره مع الطلاب بحقّ محمّد والآل والأصحاب. رحم الله كاتبه وأبويه وغفر لأقاربه ووالديه ولمن أخذه، ولمن قرأه، وعمّن قال آمين يا رب العالمين والسلام على خير خلقه محمّد وآله أجمعين في مدرسة زين العلماء وزبدة الصلحاء وتاج الأدباء وملجأ الغرباء وملاذ الشركاء أعني الفقيه الفاضل الكامل المُحقّق في العلم المُدقّق الفقيه محمّد بن نايب ملك تلجاني سلّمه الله تعالى مع أولاده في الدارين بحقّ محمّد والحسنَين.

---

(70) الطهراني، طبقات أعلام الشيعة، إحياء الداثر، ص 31؛ الطهراني، الذريعة، ج 4، ص 458.

وقرأت هذا الكتاب من سورة المُدثّر إلى آخره عند العالم النحرير الفقيه الفاضل الفقيه يوسف كشكاجاني طوّل عمره في المقام الموسوم به دا، والباقي مع المجلّدة الأولى عند الكامل المُحقّق والكاشف المُدقّق لفضل العلماء الكاملين الفقيه محمّد تلجاني- مدّ الله ظلّه في الدارين بحقّ محمّد وعليّ والحسنين - وقع الاختتام في سنة تاريخها أربع وتسعماية في ماه القديم سياماه في يوم الجمعة قد مضى فيه اثنا عشر يومًا والسلام على من اتّبع الهدى»(71).

(71) تفسير كتاب الله متن محبوب جدًا بين الزيدية الطبرستانية في القرن التاسع. في ختام المخطوطة رقم 17982 الموجودة في مجلس الشورى، تحت الإشارة إلى هذا الأمر بالقول: «صادف الفراغ من إتمام انتساخ المجلّدة الأخرى من تفسير كتاب ربّ الآخرة والأولى من يوم الخميس قبل الزوال، الوقت منتصف شهر المبارك رمضان، ختم باليمن والبركة والإحسان الواقع في سنة تاريخها تسعين وثمانماية من هجرة المصطفى خير البريّة لأجل مولى الموالي مولانا حاجي بن فقيه محمّد بن نماري مياندهي، أطال الله تعالى عمره وزاد الله تعالى توفيقه ونال الله تعالى مراده وشرّف الله تعالى عزّه آمين يا ربّ العالمين، تحت أنامل العبد الفقير الحقير الضعيف النحيل المحتاج إلى رحمة الله تعالى الغنيّ أحمد بن تائب سلار بن محمّد كيناردي غفر الله ذنوبهم وستر عيوبهم بحقّ من لا نبيّ بعده، و أحمد الله على جسيم نعمائه ووسيم آلائه من توفيقي في اختتامه وعوني، وله الحمد السرمد والمدح لنبيّه محمّد صلّى الله عليه وعلى آله وسلّم، إنّه خير موفّق ومعين، بحقّ الحقّ إله العالمين».

العبارة الأخيرة تدلّ على أنّ كاتب هذه المخطوطة قد دوّن مجلّدات أخرى أيضًا من تفسير كتاب الله. إنّ نُسخ تفسير كتاب الله التي شاهدها، الطهراني، الذريعة، ج 4، ص 257، تعود أيضًا إلى هذه الحقبة الزمنيّة، وقد كتبها شخص اسمه محمّد بن حامد اللنجرودي. وثمّة نسخة أخرى من تفسير كتاب الله ومجلّده الأوّل محفوظ بالرقم 21393 في مكتبة القدس الرضويّة بمشهد، ويبدو أنّ كاتب الفهرس قد تنبّه إلى السمة الخاصة لكتابة النسخة، وقد عرض ذلك في أثناء التعريف بنسخة كتب المخطوطة الحالية أحمد بن سلار الكيناردي في يوم الخميس السابع من رمضان عام 884هـ ونسخة لنور الله بن عليّ الأشكوري. النسخة الحالية كاملة، وهي بخلاف المجلّد الأوّل لتفسير كتاب الله الذي نُشر في مجلس الشورى، ويعاني نقصًا في آخره، وصعوبة قراءة في بدايته بخطّ ... غلامي مقدّم، فهرس المخطوطات في المكتبة المركزيّة في محافظة القدس الرضويّة (مشهد: مكتبة محافظة القدس الرضويّة، 1382ش/2003م)، ج 22، ص 167-168. وفي توصيف النسخة الأخيرة نقاط مهمّة في: مصطفى درايتي، فهرستگان نسخه هاى خطى ايران (فنخا) [الفهارس المخطوطات الإيرانيّة (فنخا)] (10 أجزاء) (طهران: مؤسسة الوثائق والمكتبة الوطنيّة، 1955م)، ج 4، ص 443، وفي ترجمة فنخا أخرى من على ما أورده غلامي مقدّم. وقد ورد في فنخا أنّه «اقتبس في هذا التفسير من تفاسير مختلفة من قبيل الفخر الرازي والثعلبي وكشّاف الزمخشري خاصة [...] واقتباسات المؤلف من الكشّاف كثيرة إلى درجة أنّه يمكن القول إنّ تفسيره هو خلاصة الكشّاف، وقد أضيفت إليه بعض المعلومات».

إنّ كاتب نسخة مكتبة القدس الرضويّة هو نفسه كاتب المجلّد الثاني رقم 17982، في مكتبة مجلس الشورى. وإشارة إلى أهمّيّة هذه المسألة فقد ذكر صديقي السيد محمّد العمادي الحائري: «إنّ ...

واستكمالًا للعبارة الأخيرة فقد ورد بندٌ في فضائل سورة الإخلاص، ويقال إنه كُتب في قرية سنجر، وفي مدرسة زين الفقهاء بيد الفقيه العالم فقيه محمّد التلجانيّ، وذلك في عام 903هـ. والمتن الأخير مهمّ جدًّا من حيث دلالته على أنّ **تفسير كتاب الله** كان كتابًا درسيًّا متداولًا بين زيديّة طبرستان في القرن التاسع وأوائل العاشر. والحقّ أنّ وجود مخطوطاتٍ عدّةٍ في **تفسير كتاب الله** هو دليلٌ على تدريس هذا الكتاب في المجتمعات الزيديّة في شمال إيران[72].

يوسف بن أبي الحسن الجيلاني ومؤلفاته

وردت أسماء بعض المؤلّفات المختلفة التي دوّنها يوسف بن أبي الحسن الجيلانيّ في مصادر أعلام الزيديّة، لكن من بين تلك الأسماء جميعًا لا يتوافر

=اسم الكاتب وتاريخ كتابة نسخة القدس الرضويّة هو أحمد بن سلار الكينارودي، وقد كتبها في 7 رمضان سنة 889هـ لنور الله بن عليّ الأشكوري، وهذا الاسم معروف بالنسبة إلينا».

أحمد بن تاتب سلار بن محمد الكينارودي هو نفسه الشخص الذي كتب نسخته ذات الرقم 17982 الموجودة في مكتبة مجلس الشورى (المجلّد الثاني من الطبعة المترجمة)، في يوم الخميس من منتصف رمضان عام 890هـ للحاجي بن فقيه محمد التهجاني الميباندهي. ينظر: «مقدمة النسخة المترجمة»، في: أبو الفضل بن شهردوير الديلمي، تفسير كتاب الله (طهران: مكتبة ومتحف ومركز مستندات مجلس الشورى الإسلامي، 1388ش)، ص 32 (بالفارسية).

إذا كان كاتب نسخة رقم 17982 مكتبة مجلس الشورى (المجلّد الثاني لتفسير الديلمي، طبعة النسخة المترجمة) هو نفسه كاتب النسخة رقم 21393 مكتبة محافظة القدس الرضوية (المجلد الأول لتفسير الديلمي) والذي أتمّ كتابة المجلّد الأوّل في 7 رمضان 889هـ [illegible] كتابة المجلد الثاني بعد سنة من ذلك؛ في يوم الخميس منتصف رمضان 890هـ إذا كان ذلك [illegible] القول إنّ المجلّد الأوّل قد تأتّى من مجموعة تضمّ مجلّدين؛ حيث نُشر مجلّدها الثاني [illegible] نسخة مترجمة.

والحقّ أن الاختلاف الوحيد بين هذين المجلّدين [illegible] قد كتب لأجل نور الله الأشكوري، أمّا الثاني فكتب لأجل حاجي بن فقيه محمّد التهجاني، [illegible]، هذا إذا لم نقل إنّ الكينارودي قد كتب مجلّديه منفصلين عن تفسير الديلمي؛ أحدهما للأشكوري والثاني للتهجاني؛ ونحن الآن نمتلك مجلّدًا من كلّ واحد من مجلّدي المجموعة.

إنّ النسخة الأخيرة من تفسير كتاب الله بعنوان القرآن في فهرست ألف وخمسمائة مخطوطة مهداة من آية الله علي خامنئي لمكتبة محافظة القدس الرضوية [illegible] بقلم رضا أستادي (مشهد: مؤسسة المكتبات والمتاحف ومراكز الوثائق في محافظة القدس الرضوية، 1381ش)، ص 39-40، وتم تناولها في: درايتي، فهارس المخطوطات في إيران (دنا)، ج 8، ص 70، برقم 211599، وتحت عنوان مخطوطات القرآن أيضًا.

(72) [illegible] المكتبة المركزية، ج 1، ص 302-303، 305-306،

...وي كتاب سيَر الأئمّة وهو عبارة عن رسالةٍ مفصّلةٍ في الإجابة إلى عمران بن الحسن الشتويّ، وقد نُشر هذا الكتاب[73].

...عمد عبد الله بن حمزة (ت. 614هـ) في مؤلّفاته المختلفة إلى تسويغ سلوكه الحادّ تجاه **المُطرّفيّة** وإباحة دمائهم. والحقّ أنّ موقفه هذا قد أثار انتقاد علماء الزيديّة ومعارضتهم العنيفة له. وكان يسعى دائمًا في مؤلّفاته المتعدّدة إلى تسويغ سلوكه التصادميّ مع معارضي عقيدته، وذلك استنادًا إلى سيرة الأئمّة السابقين. في آخر مؤلّفاته وهو **الرسالة العالمة بالأدلّة الحاكمة** نقل بنودًا عدّة من أثر ليوسف بن أبي الحسن، لكنّي لم أصادفه أبدًا في مكان آخر. وكان مادلونغ أوّل محقّقٍ طبع المتن المذكور ضمن كتاب **أخبار الأئمّة الزيديّة**[74]. كما نُشر المتن الكامل لـ**الرسالة العالمة** في المجلّد الثاني لـ**مجموع رسائل الإمام المنصور بالله عبد الله بن حمزة**[75]. وثمّة موضوعات أخرى وردت عن يوسف بن أبي الحسن الجيلانيّ ضمن مخطوطة **رسالة في علماء الزيديّة**، وفي الفصل الرابع منها بعنوان «الفصل الرابع عشر في تمييز الأساتذة من التلامذة».

أوّل الموضوعات الواردة في هذا القسم تدور حول بهاء الدين يوسف بن أبي الحسن بن أبي القاسم الديلميّ المركاليّ، ومركال اسم قرية من قرى ديلمان، ومن ثمّ جاء في تتمّة فهرسٍ طويلٍ لأساتذة بهاء الدين يوسف، ومن أوّل الأفراد الذين ذُكروا بوصفهم أساتذةً لبهاء الدين عالمٌ باسم شيرزاد بن إسحاق الجيلي، وفقيهٌ باسم شعيب بن دلير بن مرتضى. وفيما يتعلّق بشعيب بن دلير بن مرتضى فقد ذُكر بأنّه توفّي في يوم السبت العاشر من ربيع الأول سنة 627هـ، وقد ورد في أصل النسخة تاريخ 727هـ خطأً بدلاً من 627هـ.

---

(73) ينظر: يوسف بن أبي الحسن الجيلاني، نسخة كتاب وصل إلى ... بخطه العلامة عمران بن الحسن بن ناصر بن يعقوب العذري الهمداني رحمه الله، في: مادلونغ، أخبار أئمة الزيدية، ص [illegible]-161.

(74) المرجع نفسه، ص 165-170.

(75) ينظر: المنصور بالله عبد الله بن حمزة، مجموع رسائل الإمام المنصور بالله عبد الله بن حمزة (**المجموع المنصوري**)، تحقيق عبد السلام بن عباس الوجيه (صنعاء: مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية، 1422-1423هـ/2002م)، ص 501-540. وقد وردت البنود الأخيرة في الصفحات 518-520.

الأساتذة اللاحقون لبهاء الدين كوكبةٌ من العلماء منهم: الإمام محمّد الداعي الحسنيّ، وهو مدفون في تنهجان في مكان باسم أشكناكو، والإمام الناصر بن الداعي بن الحسين الحسنيّ، ومحمود بن أصفاهان ابن الشيخ الحافظ بن أصفاهان الديلميّ الجيليّ. ومحمود بن أصفاهان هو ابن شقيق أبي منصور بن عليّ الشيخ الحافظ، والذي كان هو نفسه تلميذ القاسم بن إبراهيم الديلميّ. وفيما يتعلّق بالفقيه شيرزاد بن إسحاق الجيلانيّ، فقد قيل أيضًا إنّه كان تلميذ أبي منصور مظفّر بن عليّ الشيخ الحافظ، وأبو منصور نفسه كان تلميذ أبيه الشيخ الحافظ. واستكمالًا للموضوع فقد تمّ بيان كيفية اتصال الشيخ الحافظ بعلماء الزيديّة: «والشيخ الحافظ تلميذ الإمام الناصر الرضي بن مهدي [...] والناصر الرضي تلميذ أبي شجاع الجيلي، وهو أي الناصر الرضي كان أيضًا تلميذًا لأبي حامد محمّد بن محمّد الغزاليّ الطوسيّ»[76].

وشعيب بن دلير كان هو أيضًا من تلامذة أبي منصور بن عليّ الشيخ الحافظ، وكان أبو منصور ابن عليّ تلميذًا لأحمد بن الداعي بن الحسين التنهجيّ، وهو الذي قرأ على أحمد بن الداعي شرح المسائل **الزيادات** من تأليف القاضي أبي مضر الشُّريحي[77].

ورد ذكر فقيه باسم إسماعيل بن محمد [illegible] كان تلميذ بهاء الدين يوسف بن أبي الحسن[78]. ومن أساتذة بهاء الدين يوسف أيضًا الناصر بن الداعي، والذي كان نفسه تلميذًا لداود بن أبي منصور بن عليّ بن الشيخ

---

(76) شاع بين زيديّة إيران (ويبدو أنّ أوّل من تناول هذه المسألة هو يوسف بن أبي الحسن الجيلانيّ في رسالته إلى عمران بن الحسن، ينظر: مادلونغ، أخبار أئمة الزيديّة، ص 140-142، ومن ثمّ، ونقلًا عن هؤلاء، انتشر بين زيديّة اليمن، أنّ الغزالي قد اعتنق مذهب الزيديّة بعد اللقاء مع الرضي بن مهدي بن محمّد الناصري، من أبناء الناصر الأطروش، وأنه كتب رسالة توصية للرضي عند الخليفة العبّاسي في أثناء السفر إلى العراق. ينظر: الشهاري، ج 1، ص 441-442؛ المرجع نفسه، ج 2، ص 1068-1070.

(77) حول أبي مضر شريح بن المؤيّد، ينظر: المرجع نفسه، ج 1، ص 485-486.

(78) رسالة في علماء الزيديّة، ص 4-5.

الحافظ[79]. كما درس بهاء الدين على كلٍّ من القاسم بن إبراهيم الديلمي[80]، وأبي يوسف شهردبير الديلميّ الجيلانيّ، والسيّد عليّ بن الحسين الحسنيّ[81]. وقد خصّص الشهاري[82] مدخلًا قصيرًا ليوسف بن أبي الحسن الجيلانيّ، وقال إنّه كان تلميذ الشيخ أبي منصور عليّ بن أصفاهان، وأشار إلى رسالته المشهورة التي أجاب فيها على عمران بن الحسن.

ونقلًا عن سيرة المنصور بالله ذُكر أنّ يوسف عالمٌ زيديّ من أهل الفضل والعلم. وقد وصل إليه مبعوثا المنصور بالله وهما: محمّد بن أسعد المرادي ومحمّد بن القاسم بن يحيى بن بصير/ نصير[83]، وذلك سنة 605هـ وعلى هذا الأساس يمكن القول إنّ مبعوثَي عبد الله بن حمزة كانا مقيمَين في جيلان حتى سنة 607 حيث رجعا إلى اليمن.

والواقع أنّ بعض عبارات الشهاري لم تكتمل، ولا يمكن إبداء أيّ نظر حولها، بينما يبدو أنّ معلومات الشهاري مستقاةٌ من مشيخة [illegible] ومن تلامذة بهاء الدين يمكن الإشارة إلى محمّد بن أسعد المذحجي المراديّ، والذي كان داعيًا عند عبد الله بن حمزة، وسافر إلى جيلان والتقى مع بهاء الدين في لاهيجان، وعاد إلى اليمن. ويُرجّح أن يكون هو الشخص الذي حمل رسالة عمران بن الحسن من اليمن إلى لاهيجان، [illegible] بهاء الدين يوسف إلى اليمن[84]. وفي مذهب زيديّة اليمن [illegible] يوسف بن أبي الحسن بن أبي القاسم الجيلانيّ بوصفه راويًا لكتاب [illegible] مجموعةٌ مشتملةٌ على الآراء الفقهيّة للناصر الأطروش. [illegible] عبد الله بن حمزة فقد نقل في رسالته الموسومة بـ الدرّة اليتيمة في تبيين أحكام [illegible] والغنيمة [illegible]

(79) المرجع نفسه، ص 56. والمعرفة المزيد يُنظر الشهاري، ج [illegible] ص [illegible]

(80) رسالة في علماء الزيديّة، ص 6

(81) المرجع نفسه، ص 6.

(82) الشهاري، ج 3، ص 1282

(83) بحسب طبقات الزيدية الكبرى، ج [illegible] ص 1282 [illegible]

(84) يُنظر: رسالة في علماء الزيديّة، ص 7 [illegible]

(85) طُبع ضمن: ابن حمزة، مجموع رسائل، ج [illegible] ص [illegible]

موضوعًا طويلًا عن كتاب **المسفر**[86]، وقد صرّح في بدايته أنّ كتابه المذكور قد نقله برواية «العالم يوسف بن أبي الحسن بن أبي القاسم الجيلانيّ من علماء الزيديّة بالجيل والديلمان عنه بالكتابة منه، ومن المحمّدين ويحيى بن شهرآشوب الناقل عنهم».

أهمية تفسير التهذيب للجشمي في مجمع البيان وتأثيره

ثمّة معلوماتٌ مفيدةٌ متوافرةٌ عن الحاكم الجشميّ وأهمّيّته في المذهب الزيديّ في إيران واليمن، والتي شاعت بعد موته عبر زيد بن الحسن بن عليّ البيهقيّ البروقنيّ (ت. 542هـ). ومن المعروف أنّ زيد بن الحسن البيهقيّ، وبرغبةٍ من شريف مكّة عليّ بن عيسى السليمانيّ المشهور باسم ابن الوهّاس[87]، والذي كان إمام الزيديّة أحمد بن سليمان المتوكّل على الله قد أخبره عن شيوع العقائد المُطرّفيّة في اليمن، قد طلب، أي زيد بن الحسن، من البيهقيّ أن يسافر إلى اليمن كي يساعد الإمام المتوكّل على الله في القضاء على عقائد المُطرّفيّة هنالك، وقد حمل البيهقيّ معه إلى اليمن مخطوطات مهمّة من جملتها مؤلّفات الحاكم الجشميّ، وكتاب **شواهد التنزيل** للحاكم الحسكانيّ، ومؤلّفات أخرى كثيرة لا نعلم عن اسمها شيئًا، لكنّ الشيء الوحيد الذي نعرفه عنها، تبعًا للمعلومات الواردة عنه في كتب التراجم اليمنيّة، هو أنّ تلك الكتب التي حملها معه إلى اليمن قد نالت إعجاب علماء اليمن[88].

في خراسان، بعد مرور قرن على الأقل من موت الحاكم الجشميّ،

---

(86) المرجع نفسه، ج 1، ص 110-112.

(87) عن ابن الوهّاس الذي قدّم الزمخشري إليه الكشاف، ينظر: الشهاري، ج 1، ص 774-776، وأيضًا: Andrew J. Lane, *A Traditional Mu'tazilite Qur'ān Commentary: The Kashshāf of Jār Allāh al-Zamakhsharī (D. 538/1144)* (Leiden: Brill, 2006), pp. 26-29, 48-53, 251.

(88) وصل زيد بن الحسن البيهقيّ إلى هجرة محنكة من بلاد خولان في اليمن سنة 541هـ، وانضوى تحت خدمة الإمام الزيديّ أحمد بن سليمان. وقد أشار الشهاري إلى الكتب التي كانت معه فقال: «ومعه كتب غريبة وعلوم عجيبة». ينظر: الشهاري، ج 1، ص 449. توفي البيهقيّ في أثناء العودة من اليمن في مكان باليمن اسمه سحار، وذلك بتاريخ 552هـ. ينظر: عدنان زرزور، **الحاكم الجشمي** ... **القرآن** (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1391هـ/1971م)، ص 115.

...ادت نشاطات الجماعات الزيديّة في نيسابور وبيهق والقرى القريبة منها من ... جشم وبَروقن، وقد شاع كثيرًا مطالعة مؤلّفات الحاكم الجشميّ وكتابتها. ... آثار الحاكم الجشميّ من قبيل كتاب **التهذيب في التفسير** الذي حظي ... هتمام علماء الإماميّة أيضًا، على الرغم من عدم وجود معلومات ثابتة عن ... ذلك حتى فترة قريبة[89].

إنّ أهمّ أثر في التفسير هو **مجمع البيان** الذي دوّنه أبو عليّ الفضل بن ... حسن الطبرسيّ (ت. 548هـ) وقد كان يعيش في خراسان بعد الحاكم ... جشميّ بنصف قرن، وقد قدّم كتابه هذا إلى أحد سادات آل زبارة الذين كانوا ... ن السادات الزيديّة المشهورين في بيهق، وعلى الرغم من ذلك ففي تفسيره، ... وباستثناء موضعين حيث ذكر اسم شخص باسم الحاكم أبي سعد[90]، وفي ... مكان آخر أورد انتقاداته الشخصية لأحد المشايخ، يبدو محتوى المضامين ... المنقولة في حديثه عن المسألتين السابقتين متطابقة. والحقّ أنّ الحاكم أبا سعد ... هو الحاكم أبو سعد محسن بن كرامة الجشمي، لكن هل اكتفى الطبرسي بهذا ... الحدّ من الإفادة من كتاب **التهذيب** في تفسير الحاكم الجشمي؟[91]

في عصر الطبرسيّ، نشأ في خراسان تيّارٌ مهمٌّ ومخالفٌ للشيعة وهو

---

(89) ثمّة مخطوطاتٌ نفيسةٌ نسبيًا للتهذيب في التفسير موجودةٌ في مكتبات ... مكتبة آية الله المرعشي النجفي. يُنظر: السيد أحمد الحسيني الأشكوري، التراث العربي المخطوط في مكتبات ايران العامة (10 مجلدات) (قم: منشورات دليل ما، 1388ش/1431هـ)، ج ... ص ...؛ فهرس المخطوطات الإيرانية (فنخا) ج 3، ص 469. وفي مكتبة مجلس الشورى الإسلامي ... مخطوطة برقم 14297 من تفسير القرآن يُقال إنها تفسيرٌ زيديٌّ ... المجلّد التاسع والأخير من تهذيب الحاكم الجشمي، حيث تتضمن التفسير من ... سورة الكوثر. للاطلاع على سمات المخطوطة الأخيرة يُنظر ... فهرست نسخه هاي خطى كتابخانه مجلس شوراى اسلامى (فهرس مخطوطات مكتبة مجلس الشورى الإسلامي) ... مركز منشورات التبليغات الإسلامية، 1377ش/1998م)، ج 38، ص 423-424.

(90) في المتن المطبوع ورد اسم أبي سعيد بدلًا من أبي سعد.

(91) كما أنّ علماء الإمامية في العراق كانوا يعرفون الحاكم الجشمي ... رسالة إبليس إلى إخوانه المناحيس، وكانت هذه الرسالة معروفة ... عبد الرحمن بن محمّد بن إبراهيم العتايقي بعنوان: الدرّ النضير من رسالة إبليس ... مكتبة المرعشي، الرسالة الأولى ...

الكرّاميّة، وقد عمد الطبرسيّ في أثناء طرح بعض أفكاره إلى الردّ على انتقادات الكرّاميّة بأسلوب تلميحيّ غير مباشر، وعرض أبحاثًا تفصيليةً عن الآيات النازلة في حقّ أهل البيت، وهي التي تنكرها الكرّاميّة، من جملة ذلك أبحاث الطبرسيّ المفصّلة عن إيمان أبي طالب، أو سبب نزول سورة الدهر[92].

علاوةً على الكرّاميّة، فقد شنّ زيديّة خراسان حملةً من الانتقادات ضد الإماميّة، فمثلًا ذكر الحاكم الجشميّ في مؤلّفاته المختلفة بعض عقائد الإماميّة وآرائهم، ووجّه إليهم انتقادات[93]. وثمّة أبحاثٌ مفصّلةٌ نسبيًا وردت في **مجمع البيان** للطبرسيّ تنسق وهذا التيّار، وقد تناول قضية تحريف القرآن[94].

لقد اعتاد المُفسّرون عمومًا على الاكتفاء في مقدّمات تفاسيرهم بعرض

---

(92) إنّ البحث والجدال بين مفسّري الكرّاميّة حول سبب نزول سورة الدهر وإنكار بعضهم نزول الآية بحقّ أهل البيت يعود إلى أوائل القرن الخامس، حيث يرجع إلى كبير كرّاميّة نيسابور في مجلس درس القاضي صاعد بن محمّد (ت. 431هـ)، وقد عرض عبيد الله بن عبد الله الحسكانيّ تقريرًا مفصّلًا عن ذلك في مطلع كتاب **شواهد التنزيل**. كما تناول هذه المسألة عالم الكرّاميّة المشهور أبو محمّد حامد بن أحمد بن جعفر بن بسطام الطحيريّ في كتابه زين الفتى، وفيه أنكر نزول سورة الدهر بحقّ آل البيت، خلافًا لعلماء الكرّاميّة الذين يرون أنها نزلت بحقّ آل البيت. وفي خراسان شاع أنّ الكرّاميّة لا يقبلون مسألة نزول هذه السورة في حقّ أهل البيت، [illegible] الفضل بن الحسن الطبرسي (ت. 548هـ) لتناول هذا الموضوع ردًّا على من أنكر [illegible]. ينظر: الفضل بن الحسن الطبرسيّ، **مجمع البيان في تفسير القرآن**، تصحيح السيّد [illegible] المحلاتيّ والسيد فضل الله اليزديّ الطباطبائي (بيروت: دار المعرفة، 1408هـ/1988م)، [illegible]، ص 611-614. لمزيد من التفاصيل، ينظر: محمّد كاظم رحمتي، «زين الفتى و مولف [illegible]» («زين الفتى ومؤلّفه»)، مجلة آينه پژوهش (**مرآة التحقيق**)، السنة 15، العدد مهر - آبان (1383ش/2004م)، ص 37-52.

(93) على سبيل المثال فقد وجّه الحاكم الجشميّ في أماليه المشهورة **جلاء الأبصار في متون الأخبار** نقدًا شديدًا لعقائد الإماميّة في مسائل الغيبة وإمامة إمام العصر، وعقيدة جعل شهر رمضان ثلاثين يومًا. ينظر: زرزور، ص 328-329؛ وأيضًا محمّد كاظم رحمتي، «معرفى جلاء الأبصار فى متون الأخبار» (متنى حديثى از ميراث معتزله)» («التعريف بجلاء الأبصار في متون الأخبار، متن جديد من تراث المعتزلة»)، مجلة **علوم الحديث**، السنة 6، العدد 3 (خريف 1380ش/2001م)، ص 116-118.

(94) بحث وثاقة القرآن تناوله فادج، وهو يشكّل أحد هذه الموضوعات، وسوف نعود لبحثها

Bruce Fudge, *Qur'anic Hermeneutics: Al-Tabrisi and the Craft of Comm[entary]* (London: ...
Routled...

النقاط الأصليّة في أسلوب تفسيرهم؛ الأمر الذي نجده في مقدّمة **مجمع البيان** للطبرسيّ، ولعلّه ممّا يثير التأمّل ويطرح الأسئلة، لكنّ جواب هذا الأمر يتجلّى في المصادر التي اعتمدها الطبرسيّ في تفسيره، والتيارات الفكريّة في عصره المحمّلة بنقد الإماميّة في خراسان.

إنّ مصادر الطبرسيّ في تفسير **مجمع البيان** من الموضوعات التي بحثها المرحوم حسين كريميان في كتابه **الطبرسيّ ومجمع البيان**، اعتمادًا على المصادر المتاحة. وحديثًا تحدّث بوريس فادج عن هذه المسألة وعرض أفكارًا مهمّة عن إفادة الطبرسيّ من تفاسير معتزليّة[95]. وقد أشار فادج إلى تفسير **التهذيب** للحاكم الجشميّ (ت. 494هـ)، وقد عرض في البداية معلومات عنه، وذهب إلى أنّ الطبرسيّ قد استفاد قطعًا من كتاب **التهذيب** للحاكم الجشميّ، أو من مصادر مشتركة[96]. والحقّ أنّ أحكام فادج عن إفادة الطبرسيّ من الجشميّ ليست واحدةً كما يبدو من آرائه في جوانب عدّة من كتابه، فأحيانًا يحكم على ذلك صراحةً[97]، وتارةً يتحدّث عن احتمال الاستفادة من مصادر مشتركة[98]. ولعلّ رأيه[99] في قوله إنّ الطبرسيّ لم يذكر الحاكم الجشميّ هو ليس صحيحًا، وكما أشرتُ فالطبرسيّ قد ذكر الحاكم الجشميّ مرّتين على الأقلّ باسم الحاكم أبي سعيد (طبعًا الصحيح هو أبو سعد). كما تحدّث في مكان آخر مفصّلًا عن علم غيب الأئمّة، وأشار إلى انتقاد أحد المشايخ، ولعلّ مراده هنا هو الحاكم الجشميّ[100].

Ibid.

(95) Ibid., pp. 128-129.

(96) Ibid., p. 56, fn. 116.

(97) ينظر مثلًا: Ibid., p. 131.

(98) Ibid., p. 127.

(99)

(100) أورد الطبرسيّ في أثناء تناوله الآية 109 من سورة المائدة اسم الحاكم الجشميّ، وذكره عبارة «ذكر الحاكم أبو سعد في تفسيره» (في النصّ المطبوع ورد اسم أبو سعيد خطأً)، وقال الطبرسيّ: [illegible] الإماميّة علم الغيب للأئمّة أمر خاطئ، ينظر: الطبرسيّ، ج 3، ص 403 وفي نهاية سورة هود [illegible] على [illegible] الحاكم عند الأئمّة وتناول المسألة بشكل مفصّل ردًّا على [illegible] ج 3، ص 313، 314 وفي نهاية بحثه للآية 158 [illegible]

على كلّ حال فإنّ ذهاب فادح إلى استفادة الطبرسيّ من الجشميّ هو أمر مثير حقًّا، فعدم امتلاكنا تفسير الحاكم الجشميّ، على الرغم من وجود مخطوطاتٍ قديمةٍ له غير مطبوعةٍ، ولا ذكر إلا لمقاطع قصيرةٍ منها في كتاب عدنان زرزور بعنوان **الحاكم الجشميّ ومنهجه في التفسير**؛ فإن هذا الأمر يحول دون إمكانية المقارنة بين **تفسيره** و**مجمع البيان**. وأخيرًا كتب سليمان مراد مقالاتٍ عدّةً أشار فيها إلى أنّ **تفسير التهذيب** هو أحد المصادر المهمّة للطبرسيّ في تدوين **مجمع البيان**، وقد نشر مُراد مقاطع من تفسير الحاكم الجشميّ[101].

على كل حال إنّ مقارنةً دقيقةً بين المتنين ستكون مفيدةً، على الرغم من أنّ أجزاءً واضحةً تؤكّد أنّ الطبرسيّ قد استفاد كثيرًا من تفسير الحاكم الجشميّ إلى جوار **التبيان** للشيخ الطوسيّ. وكما أشرنا سابقًا فإنّ دراسة تفسير **مجمع البيان** في سياقه التاريخيّ ومحيطه الفكريّ يمكن أن يساعد في فهم بعض المباحث الواردة في هذا التفسير. والحق أنّ بحث الطبرسيّ في مطلع **مجمع البيان** عن عدم تحريف القرآن استنادًا إلى صاحب الشخصية المرموقة والمشهورة عند زيديّة خراسان، وهو السيّد المرتضى (ت. 436هـ) يشير إلى الموضوعات التي عرضها الجشميّ في تفسيره، ونسب عقيدة التحريف إلى الشيعة الإمامية الاثني عشرية[102].

=من سورة الأنعام انتقد الطبرسيّ الحاكم الجشميّ في تفسير تلك الآية. ينظر: المرجع نفسه، ص 599-600. وعلى كلّ حال فتفسير **التهذيب** للحاكم الجشميّ كان أحد المصادر الأصليّة للطبرسيّ في تدوين مجمع البيان، على الرغم من أنّ الطبرسيّ لم يشر إلى الحاكم الجشميّ سوى ثلاث مرّات.

(101) Suleiman A. Mourad, «The Survival of the Mu'tazila Tradition of Qur'anic Exegesis in Shī'ī and Sunnī Tafāsīr,» *Journal of Qur'anic Studies*, vol. 12, no. 1-2 (2010), pp. 83-108; Suleiman A. Mourad, «The Revealed Text and the Intended Subtext: Notes on the Hermeneutics of the Qur'ān in Mu'tazila Discourse As Reflected in the Tahdhib of al-Jishumi (D. 494/1101),» in: Felicitas Opwis & David Reisman (eds.), *In the Shadow of the Pyramids Festschrift in Honor of Dimitri Gutas on His 65 the Birthday* (Leiden: Brill, 2020), and in: Suleiman A. Mourad, «Toward a Reconstruction of the Mu'tazilite Tradition of Qur'anic Exegesis: Reading the Introduction of the Tahdhib of al-Hakim al-Jishumi (D. 494-1101),» in: Karen Bauer (ed.), *Studies on Theory and Method in Qur'an Commentary* (London: Institute for Ismaili Studies, 2014), pp. 101-133.

(102) بحث الحاكم الجشميّ عن عقيدة تحريف القرآن، ويبدو أنّ نسبها إلى الشيعة أمرٌ متفاوتٌ في مؤلّفاته المختلفة، ففي كتاب المحسن بن كرامة الجشمي، رسالة إبليس إلى إخوانه المناحيس،=

الفكر والاعتبار في الدلائل على الخالق وإزالة الشكوك

ثمة كتابٌ بعنوان الفكر والاعتبار في الدلائل على الخالق وإزالة الشكوك عن قلوب المُسترشدين، من تأليف جبرائيل بن نوح بن أبي نوح الأنباري، والذي ينتمي إلى الديانة النصرانية في العراق، وألّف في القرن الثالث، لكنّ اتصافه ببعض الخصائص جعله يلفت أنظار المسلمين هنالك، الأمر الذي أدّى إلى إعادة صياغة متن شيعيّ عنه اشتهر بعنوان كتاب فكر أو توحيد المفضل[103]، وقد تمّ اختصار هذا الكتاب وتهذيبه وحذف المقدّمة منه، ولكنّه نُسب إلى الجاحظ عند أهل السنّة، كما أنّ لهذا الكتاب نسخةً أكثر كمالًا تشتمل على مقدّمةٍ مهذّبةٍ، وينسب إلى الجاحظ عند الزيديّة[104].

تحقيق حسين المدرّسي (بيروت: دار المنتخب العربي، 1415هـ/ 1995م)، ص 154، يسب عقيدة تحريف القرآن إلى الإمامية الاثني عشرية (استخدم في الرسالة مصطلح الرافضة): «... وفي تحريف الزيادة والنقصان». أمّا في شرح عيون المسائل، وفي أثناء الإشارة إلى بعض الأخبار الدالّة على تحريف القرآن، فيقول: «إن هذه الأخبار يصدّقها الحشوية وعموم الإمامية».

في تفسيره، وفي مطلع سورة الأحزاب، عرض بحثًا مُفصّلًا عن الروايات الدالّة على التحريف، وقال إنّ الحشويّة أوّل من نقل هذه الروايات ومن ثم جعلها الإمامية أداة لهم. يُنظر: ....، ص 416-417. وعن تحريف القرآن وجذور ذلك في المذهب الشيعيّ الإمامي، يُنظر: السيد حسين المدرسي الطباطبائي، «دراسة قصيرة عن الصراعات القديمة حول عدم نقصان القرآن وزيادته»، ترجمة محمد كاظم رحمتي، في: محمد كاظم رحمتي، مقالاتى در تاريخ زيديه واماميه (مقالات في تاريخ الزيدية والإمامية) (طهران: منشورات البصيرة، 1388ش)، ص 111-153.

(103) المفضل بن عمر الجعفي، كتاب فكْر المعروف بـ توحيد المفضل، أملاه الإمام أبو عبد الله الصادق عليه السلام، تحقيق قيس العطار (قم: منشورات دليل ما، 1427هـ/ 1385ش).

(104) عن الروابط الثقافية بين اليهود والمسلمين وتأثير الكلام الإسلامي في الكلام اليهودي، وحفظ بعض التراث الثقافيّ الإسلاميّ في الديانة اليهوديّة، ولا سيما بعض الآثار الشيعية، يُنظر: زابينة شميتكه، «مواد المسلمين المخطوطة في مجموعة أبراهام فير كوفيچ»، ترجمة ....، سانبطرسبورغ، قيد النشر، ويمكن الوصول إليه في: https://www.academia.edu/4077154/prepubl كان هنالك اهتمام خاص بمؤلفات السيد مرتضى في اليهودية القرائية في العراق ومصر ... إملاء الشريف الأجل المرتضى ... (ت. 436هـ). «فقد تمّ كتاب ذخيرة العالم وبصيرة المتعلم ... في شهر رجب سنة 472هـ ... ونسخه علي بن سليمان بفسطاط مصر ... وفرغ من نسخه لنفسه ... عمانه وهو حسبي وبه أستعين وحده». للاطلاع على أهمية النسخة الأخيرة من كتاب الذخيرة، يُنظر: زابينة شميتكه، «نسخه اى كهن از كتاب الذخيره شريف مرتضى، تاريخ كتابت 472هـ / النسخة القديمة ...».

ومن الصعوبات المتعلّقة بصحّة بعض المتون الشيعيّة في العصور المختلفة هو تداول بعض المخطوطات غير الواضحة. وقد عرض النجاشيّ معلوماتٍ مختلفةً عن هذا النوع من المتون. أما الشيخ الطوسيّ، فلم يتناول ذلك في فهرسه. إنّ حالة التعقيد والإبهام التي كانت تلفّ بعض الرواة في المذهب الشيعيّ جعلت البعض ينسب إليهم متونًا.

من بين الآثار الأخيرة، وباستثناء بعض الموضوعات التي اكتفى النجاشي بالإشارة إليها، هناك متنٌ يعكس هذا الأمر، لكنه ليس متاحًا لدينا، ولعلّ المتن الذي سنتحدّث عنه لاحقًا أحد هذه المتون التي أشار إليها النجاشيّ، وهو كتاب **فكْر** أو **التوحيد** للمفضّل بن عمرو الجعفي، ويبدو أنه في الأصل كتاب **الفكر والاعتبار في الدلائل على الخالق وإزالة الشكوك في تدبيره عن قلوب المسترشدين**، من تأليف أحد المسيحيّين النسطوريّين في العراق باسم جبرائيل بن نوح بن أبي نوح الأنباريّ النصرانيّ، والذي كان يعيش في عصر المتوكّل العبّاسي.

=من كتاب الذخيرة للشريف المرتضى، تاريخ الكتابة 472هـ»، ترجمة رضا پورجوادی، **المعارف**، الدورة 20، العدد 2 (1382ش/ 2003م)، ص 68-84.

وثمّة أقسام من بعض آثاره متوافرةٌ أيضًا، ومن جملة ذلك أوراق من شرح مجهول على القسم النظري، كتاب **جمل العلم والعمل** للسيد المرتضى، ويُرجّح أن يكون [illegible] شرح الكراجكي على جمل السيّد المرتضى، والذي لا أثر له في المذهب الشيعي [illegible] المجموعة الثانية لفركويج، [illegible] أجزاء من نهاية أبواب التوحيد وأبواب العدل. و[illegible] من **الجبر والقدر** هي [illegible] شرح الشيخ الطوسيّ لبعض الآثار التي عُرفت [illegible] نسخ فركويج. اللافت هو [illegible] على أقسام من كتاب **الإيماء إلى جوامع التكليف** [illegible] الفضل بن سهل التستريّ، [illegible] القرائيّة في القرن الخامس، وتقع بعد رسالة كتبها له [illegible] المقدسيّ، وطلب منه تدوين [illegible] اليهود القرائية مثل كتاب العلم والعمل للسيد المرتضى [illegible] وشواهد أخرى دليل على [illegible] الواسعة للسيد المرتضى بين المجتمعات اليهودية في العراق ومصر والشام في القرن الخامس.

Gregor Schwarb, «Sahl b. al-Faḍl al-Tustarī's Kitāb al-Īmā',» *Ginzei Qedem*, vol. 2 (2006) pp. 76-77.

كما أنّ أقسامًا من الكتاب الكلاميّ الملخّص في أصول الدين للسيد المرتضى مدوّنة بالحروف [illegible]ربية والعبرية اكتشفت حديثًا وتعود إلى القرائية في بيت المقدس في القرن الخامس الهجريّ. ينظر:

Gregor Schwarb, «Short Communication: A Newly Discovered Fragment of al-Sharīf al-Murtaḍā's K. al-Mulakhkhaṣ fī uṣūl al-dīn in Hebrew Script,» *Intellectual History of the Islamicate World*, vol. 2, no. 1-2 (2014), pp. 75-79.

هذا المتن الأخير وصل إلينا في مخطوطات عدّة منسوبة إلى الشخص سالف الذكر، من جملة ذلك مخطوطة موجودة في مكتبة آيا صوفيا، برقم 4836 (الأوراق 160 أ إلى 187 أ)، ويعود تاريخ كتابتها إلى القرن السابع[105].

في صفحة عنوان النسخة (الورقة 160 ب) ورد عنوان الأثر «كتاب الفكر والاعتبار تأليف جبرائيل بن نوح بن أبي نوح (مُحيَت كلمة يبدو في الظاهر أنها النصراني) الأنباري في الدلائل على الخالق وإزالة الشكوك في تدبيره عن قلوب المسترشدين»، وذكر أنّ زمن تأليف الرسالة هو أيضًا في أيّام المتوكّل العبّاسي. وأشار كذلك إلى وجود كتب على منواله أُلّفت سابقًا (وقد وضع قبله في هذا المعنى عدّة كتب).

ثمّة ملاحظتان: الأولى؛ عن وفاة عالمٍ حنفيّ، والثانية؛ عن عزل أفراد وتوليَتِهم، وقد وردتا في الورقة 161 أ و ب. قسّم المؤلف كتابه إلى قسمين، وفي نهاية القسم الأوّل قال المؤلف باختصار: «تمّ الجزء الأوّل ولله المنّة». وأمّا الجزء الثاني فيبدأ بهذه العبارة: «بسم الله الرحمن الرحيم. الجزء الثاني من كتاب الاعتبار، قال جبرئيل بن نوح بن أبي نوح النصرانيّ الأنباريّ [...]».

نُشر الجزء الأخير منسوبًا إلى الجاحظ (ت. 255هـ) بعنوان كتاب الدلائل والاعتبار على الخلق والتدبير. ولهذا الكتاب نسختان؛ الأولى مختصرة ولا تختلف عن المتن المطبوع مع مخطوطة كتاب الفكر والاعتبار إلّا في نسبته إلى الجاحظ، ومتنها مفصّل بعض الشيء، حيث يتضمّن مقدّمة، وفيه تحدّث

---

(105) للاطلاع على المخطوطة باختصار ينظر: رمضان ششن، نوادر المخطوطات العربية في مكتبات تركيا (بيروت: دار الكتاب الجديد، 1975)، ج 1، ص 404-405؛ رمضان ششن، مختارات من المخطوطات العربية النادرة في مكتبات تركيا (إستانبول: [illegible]، 1997)، ص 155-156 [illegible] مذكور مخطوطةٌ أخرى بعنوان كتاب الاعتبار في الملكوت موجودة في مكتبة الإسكوريال [illegible] في 82 ورقة بالخط المغربي، وكتبت في القرن السابع أو الثامن الهجري [illegible] مخطوطة جبرائيل بن نوح. وأودّ أن أشكر صديقي [illegible] نسخة الإسكوريال. وللاطّلاع على توصيف المخطوطة ينظر: H. Derenbourg, Les manuscrits arabes de l'Escurial, Publications de l'Ecole des Langues Orientales Vivantes, IIe Serie, vol. XI (Paris, 188[illegible]; repr. Hildesheim: Georg Olms Verlag, 1976), pp. 494-495.

مُصحِّح المتن عن خصائص الكتاب والآثار المشابهة له من قبل، ومن دون دليلٍ واضحٍ، عُدَّ المؤلِّف هو الجاحظ. إنّ تداول هذا المتن بعناوين متقاربة جدًّا لدى الفرق الإسلاميّة دليل على أهميّته وشيوعه[106].

---

(106) نُشر المتن المنسوب إلى الجاحظ بعنوان كتاب **الدلائل والاعتبار على الخلق والتدبير**، بجهود محمّد راغب الطبّاخ (حلب: المطبعة العلمية، 1346هـ/ 1928م). وفيما يتعلّق بمؤلّفه المُحتمل فقد طُرحت آراء عدّة، وأثيرت نظرات مختلفة، لكن الأمر الثابت فيما يتعلّق بالمتن هو عدم تطابقه مع المؤلّفات المشهورة للجاحظ. المسألة المهمّة في المتن المنسوب إلى الجاحظ هو وجود نسختين للكتاب، مختصرة ومفصّلة، والحقّ أنّ المختصرة هي تلك النسخة المتداولة المطبوعة، وهي لا تختلف عن نسخة آيا صوفيا، أمّا النسخة المفصّلة للكتاب فهي متوافرةٌ بعنوان مختلف نسبيًا وهو **العبر والاعتبار**، حيث وردت مقدّمة في المطلع وهي تُرجّح احتمالية انتساب هذا الكتاب إلى الجاحظ إلى درجة معقولة، يُنظر: H. A. R. Gibb, «The Argument from Design, a Mu'tazilite Treatise Attributed to al-Jahiz,» in: Samuel Lowingern & Joseph Somogyi (eds.), *Ignace Goldziher Memorial Volume* (Budapest: [n. pb.], 1948), part 1, p. 151.

جدير بالذكر أنّ بروكلمان قد أخطأ حينما جعل النسخة الموجودة في مكتبة بريطانيا بعنوان **العبر والاعتبار** هي نفسها كتاب **الدلائل والاعتبار** التي نشرها محمد راغب الطبّاخ، ينظر: كارل بروكلمان، **تاريخ الأدب العربي**، ترجمة عبد الحليم نجار، ط 3 (القاهرة: دار المعارف، 1974)، ج 3، ص 128، بينما نسخة بريطانيا تضمّ مقدّمة طويلة نسبيًا، والتي لم ترد في المتن المذكور، كما لُخّص المتن في بعض الجوانب.

وقد ورد في المقدّمة أنّ هناك مجموعة من الحكماء السابقين الذين ألّفوا مثل هذا الكتاب، وتحدّث عن منهجهم في التأليف فقال: «وقد ألّف مثل كتابنا هذا مجموعة من الحكماء المتقدّمين، فما أوضحوا معانيه، ولا بيّنوا المشكلة فيه، فمنهم جبرائيل بن نوح الأنباري لأنه صدّر كتابه بغير خطبة ولا مقدّمة، ورتّبه ترتيب الفلاسفة، وصدّره بكلام مُغلق، ونظمه نظمًا غير متّسق، فكأنه لم يُؤلّف، وفيه ألّف في معناه فودروفوس؛ أسقف طرسوس، كتابًا وضعه في [illegible] عظيم الروم الذي كان ينتسب بالقول بالدهر والعصبيّة لدين الكفر، وكان هذا الملك من أهل [illegible] والتدليس، وسمّى فودروفوس كتابه كتاب التدبّر، ونقله من أخذه عنه من السريانيّة إلى العربية [illegible] فساد النقل حيث ينبغي أن يقع من الإيضاح والشرح، وأفسده بتأوّل الألسنة وسوء العبارة، ومنها كتاب نظمه ثاوريطوس أسقف قورس، كتبه باليونانية ونُقل بعده إلى السريانيّة، ثمّ إلى العربية [illegible] مجرى الأوّل الفاسد بتداول النقل والعبارات، ومنها كتاب ألّف أيام بني أميّة نظمه [illegible] فارس، وكتبه بالفارسيّة فأكسبه استغلاقًا». عرض جيب، في: Gibb, pp.153-154، الترجمة الإنجليزية للمقدّمة، وضبط اللفظ الصحيح لأسمائها.

على كلّ حال؛ إنّ الموضوعات الواردة في المقدّمة دليلٌ على شيوع تأليف هذا النوع من المؤلفات في الدين المسيحي النسطوري، والتي تُرجمت في القرن الخامس الميلاديّ إلى السريانيّة من أصلها اليونانيّ، ينظر: Ibid., p. 155. والكتاب اليوناني أثر مشهور، وقد نشر متنه ميني، ينظر: Migne, *Patrologia Orientalis Graeca*, vol. 83، ويشتمل على عشرة فصول، الخمسة الأولى منها عبارة عن: 1) الشمس، =

وثمّة نسخةٌ متداولةٌ لدى الشيعة، لكنّ فيها نقاط اختلاف عن المتن المطبوع لكتاب **الدلائل** والمخطوطة. ويمكن تصنيف هذه التغييرات في جوانب عدّة:

أوّلًا: انعدام بعض النقاط التي أضيفت إلى النسخة الشيعية للمتن، وذلك

السماء، القمر، 2) الهواء والأرض والبحر، 3) جسم الإنسان، 4) أيدي الإنسان والحيوان [illegible]
أفضليّة الإنسان على بقيّة المخلوقات. وهذه الموضوعات الخمسة تشكّل معظم [illegible] كتاب **الفكر والاعتبار**. أمّا في الفصول الخمسة التالية فيمكن ملاحظة التشابه في المتن في مسألة [illegible]
القسم الأخير للكتاب لا نظير له في كتاب **الفكر والاعتبار**، وهكذا، تتفاوت موضوعات الكتابين [illegible]
Gutas, pp. 156-162. فيما بينهما. للاطلاع على نقاط التشابه بين الكتابين، ينظر:

كما كتب بختيشوع كتابًا مهمًّا في فقه النسطوريين، وقد كان حيًّا في الفترة [illegible]
173هـ/ 790م، أي في أوائل العصر العبّاسي، ينظر: [illegible]

ومن المخطوطات ذات المتن المفصّل يمكن الإشارة إلى مخطوطة مكتبة [illegible]
وقد نشر: كرانكو، «حول كتاب من كتب الجاحظ»، **مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق**، ج [illegible]
1348هـ)، ص 558-562، مقدّمة النسخة المُفصّلة وأشار إلى أنّ المتن المطبوع [illegible]
المقدّمة، قصير، وأجرى مقارنة ملخصة مع المتن المُفصّل. وقد نشر [illegible]
أساس نسخة بريطانيا وعنوانه: **العِبَر والاعتبار** (القاهرة: العربي للنشر والتوزيع، [illegible]
سعدان بمقارنة أجزاء من المتنين عن النملة، وبيّن مدى التلخيص الكبير للنسخة المُفصّلة، ينظر:
Joseph Sadan, «Ants, Miracles and Mythological Monsters: A Literary Study of Ant Narratives Between a Jahizian Atmosphere and Munajat Musa,» *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, vol. 30 (2005), pp. [illegible]

وللنسخة المفصّلة للكتاب المذكور مخطوطات مختلفة [illegible] ملخّصة بعنوان **المنتزع المختار من كتاب العِبَر والاعتبار والدلائل والآثار**، ينظر: عبد السلام بن عبّاس الوجيه، **مصادر التراث في المكتبات الخاصة في اليمن** (صنعاء: مؤسّسة الإمام زيد بن علي الثقافية، 1422هـ/2002م)، ج [illegible]
ص 221 (**العبر والاعتبار في النظر في معرفة الصانع وإبطال مقالة أهل الطبائع**)؛ المرجع نفسه،
ص 414 (**المنتزع المختار**)؛ المرجع نفسه، ج 2، ص 172 (**المنتزع المختار**)؛ المرجع نفسه، ص [illegible]
(**العبر والاعتبار**). كما أنّ نسخة المكتبة البريطانية سالفة الذكر هي في الأصل [illegible]
المخطوطات التي باعها غلاسر للمكتبة البريطانية، وكتابتها متأخرة تعود إلى [illegible]
1258هـ/ 1842م. لتوصيف النسخة البريطانية، ينظر: Charles Rieu, *Supplement to the Catalogue of The Arabic Manuscripts in the British Museum* (London: British Museum, 1894), pp. 466-467.

أشار يوسف فان إس، في: Josef van Ess, «Early Islamic Theologians on the Existence of God,» in: Khalil I. Semaan (ed.), *Islam and the Medieval West: Aspects of Intercultural Relations* (Albany, NY: State University of New York Press, 1980), p. 78.

إلى نسخة ذات تحرير مفصّل تعود بالأصل إلى مكتبة عبد الرحمن الشامي بصنعاء، وثمّة تصوير لها في القاهرة (دار الكتب، 299).

بسبب كتابة الرسالة والحوار بين المفضل وابن أبي العوجاء، وثانيًا: إضافة اسم المفضل بعد لفظة «فكّر» في جميع المتن، وأحيانًا بعض التغييرات في العبارات التي وردت تفاصيلها في الملحق.

= كما تحدّث Gibb, p. 150-151 عن نسخة المكتبة البريطانيّة المتأخّرة، وقال عنها إنّها تفتقر إلى دقّة كبيرة. وأشار أحمد زكي باشا إلى أنّه كان يمتلك في صنعاء ثلاث نسخ أقدم لهذا الكتاب، وكان يرغب في تصحيح هذا الكتاب اعتمادًا على نسخة المكتبة البريطانيّة، لكنّ الموت لم يمهله. للاطلاع على دور غلاسر في جمع المخطوطات اليمنية وكيفية بيعها للمكتبات الغربية، ينظر: Hassan Ansari & Sabineh Schmidtke, «Mu'tazilism after 'Abd al-Jabbār: Abū Rashīd al-Nīsābūrī's Kitāb Masā'il al-khilāf fī l-uṣūl (Studies on the transmission of knowledge from Iran to Yemen in the 6th/12th and 7th/13th C. I),» *Studia Iranica*, vol. 39, no. 2 (2010), pp. 226-227.

وكتب جيب مقالة عن هذا الكتاب نسبه فيها إلى الجاحظ؛ الأمر الذي شكّك فيه شارل اعتمادًا على تفاوت نثر هذا الكتاب عن أسلوب النثر المعروف عند الجاحظ. أمّا فان إس، ومع إشارته إلى وجود نسختين للكتاب، فقد طرح فرضيّة أنّ الجاحظ الذي كان معاصرًا لجبرائيل بن نوح قد أعاد النظر في بعض الجوانب؛ الأمر الذي لا ينفي نسبته إلى الجاحظ. ولعلّ الدليل الأصليّ على نسبة هذا الكتاب إلى الجاحظ هو أقواله عن دوره مُصحّحًا للترجمة المُنجزة من اللغات الأخرى إلى العربية، وقد تحدّث عن ذلك في: الجاحظ، **الحيوان**، ج 1، ص 75-79.

لكنّ الدليل الأصليّ على نسبة هذا الكتاب إلى الجاحظ وحذف إضافات مُصحّح المتن فمردّه إلى أسباب عدّة منها: إن اشتهار الجاحظ ورواج أعماله وحذف المقدّمة قد أدّى إلى اضمحلال الماهية غير الإسلامية للكتاب، وارتباطه بأدب النصرانيين من ذوي اللسان العربي. ينظر: Gibb, pp. 150-162; van Ess, pp. 78-79.

وكتب مصطفى جواد مقالة بعنوان: «أتوحيدُ المفضل أم توحيد الجاحظ؟»، وقال إنّ التوحيد المنسوب إلى الجاحظ هو نفسه توحيد المفضل. لكنّ هذا الكلام [illegible] توحيد **المفضل** (النجف، 1950). أمّا اليوم، وبعد توافر النسخ، فيمكن القول [illegible] مع إضافة بعض العناصر القليلة من قبيل قصة لقاء ابن أبي العوجاء بالمفضل، [illegible] الإمام الصادق، علاوة على تغييرات أخرى في المتن تمّت الإشارة إليها في الملحقات. [illegible] المنسوب إلى الجاحظ له طبعات عدّة من جملة ذلك الطبعة بهذه المعلومات (القاهرة: [illegible] الأزهرية، 1987؛ بيروت: دار الندوة الإسلامية، 1988). ينظر: علي رضا ذكاوتي [illegible] (حياة الجاحظ وآثاره) (طهران: انتشارات علمي وفرهنكي، 1367ش/1988م)، ص 80.

أما ديفدسون في: Herbert A. Davidson, *Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy* (New York/Oxford: Oxford University Press, 1987), pp. 217-219.

وفي أثناء بحثه في برهان النظم وأصوله، فتحدث عن كتاب تيودوروت بعنوان *On Providence* (**في العناية الإلهية**)، واعتبر أن هناك ثلاثة متون موجودة وهي: كتاب الفكر والاعتبار، واثنان منسوبان إلى الجاحظ وهي المتون العربية لكتاب تيودوروت. أما كتاب تيودوروت فيرجح أنه قام على آثار يونانية أقدم، Davidson, p. 210 [illegible]

ومن نقاط الاختلاف بين المتنين التغييرات في موضوعات الكتاب وبنائه، فمتن المخطوطة وكتاب الدلائل نُظّما في جزأين، أمّا النسخة الشيعيّة نُظِّمت بعنوان المجلس، واحتوت على أربعة مجالس. وفيما يتعلّق ببعض الموضوعات فقد وردت مضامين في المجلسين الأوّل والثاني، وهي الموضوعات نفسها التي وردت في الجزء الثاني للكتاب، وباستثناء مقطع من الجزء الأوّل فقد وردت مضامين الجزء الأوّل للكتاب في المجلسين الثالث والرابع. والسؤال هنا: كيف يمكن توضيح هذا التشابه في المتنين؟

في البداية ربّما كانت هذه الفرضيّة مطروحةً وهي أنّ كتاب المفضل كان في متناول يد كاتبٍ مسيحيٍّ، وقد عُرض المتن مع حذفٍ قليلٍ وتغييراتٍ محدودةٍ وعنوانٍ مختلفٍ نسبيًّا. وعلى الرغم من ذلك فالأمر ليس كذلك، وتداول الكتاب في العوالم السنّيّة يشهد على أنّ هذا الكتاب قد تمّ تأليفه في فضاء غير شيعيّ. وتنبغي الإشارة إلى أنّ المتن السنّيّ المتداول أكثر وفاءً للمتن الأصليّ للكتاب، ويفتقر إلى الإضافات الشيعيّة. إنّ التحرير الشيعيّ الذي كان على الأقلّ معروفًا للنجاشيّ في زمن يلي وفاة المفضل ربّما انتشر عبر كاتب شيعيّ مع تغييرات في المتن الأصلي للكتاب.

ولا شكّ في أنّ بعض دلالات المتن تعكس العقائد والأفكار المتداولة في القرنين الثالث والرابع الهجريّين في العالم الإسلاميّ، حيث من المعروف أنّ الروابط بين المسيحيّة والمانويّة كانت عدائيّةً وتصادميّةً، على الرغم من وجود نوعٍ من إيمان المانويّة بشرعيّة عيسى عليه السلام، وفي العصر الإسلاميّ، ومع سقوط الساسانيّين، فإنّ الضغط خفّ على المانويّين، وعاد هؤلاء إلى العراق الذي كان بمنزلة مركزهم التقليدي وموطن ولادتهم. ومن الواضح أنّه لم يكن هناك تفاوتٌ كبيرٌ بينهم وبين الزردشتيّة في القرون الأولى، واستمرّوا في حياتهم الطبيعيّة بوصفهم «أهل الكتاب». ومع قدوم العبّاسيّين تعرّض أتباع المانوية للملاحقة على الرغم من حضورهم المهمّ في بغداد. ولم تقتصر مأساتهم على سحقهم من جانب المؤسسة السياسية الرسميّة للعباسيّين، بل العلماء والمتكلّمين المسلمين.

والحقّ أنّ المانويين شرعوا في تدوين آثارهم دفاعًا عن أنفسهم، ويبدو أنّ كتاب **الفكر والاعتبار** أحد المتون القديمة في نقد المانويّة، وقد ألّفه عالمٌ مسيحيٌّ، وصادف زمن تأليفه ذروة الضغط على مانويّي العراق. وفي حال صحّة الفكرة الأخيرة يمكن إدراك أسباب غياب أيّ إشارة إلى المتون المقدّسة عن المتن الأصلي، فالكتاب في الحقيقة كان ردًّا على الذين يرفضون صحّة الكتاب المقدّس.

وقد تعرّض الكتاب في مواضع عدّةٍ لنقد شديد من المانويّين، وفي النسخة الشيعيّة يبدو بعض هذه الانتقادات ماثلًا حتى الآن. وقد أُضيفت حكاية ابن أبي العوجاء إلى مطلع المتن، ولم يجد مؤلّف الكتاب أيّ حرجٍ في إبقاء حملات النقد التي شُنّت تجاه المانويّة، لكن لم ينتبه إلى أنّ الحكاية الواردة عن [ابن] أبي العوجاء تدلّ على عدم الإيمان بالله في الوقت الذي تعرّضت فيه المانويّة للنقد الشديد بسبب عقيدتها الثنويّة. ويتضمّن متن كتاب التوحيد في نسخته الحاليّة مخاطبة المانويّين وردودهم. والحقّ أنّ نسخة الجاحظ تتّسم بوضوح الشواهد التي تعرّضت للمانويّين في نهاية الكتاب، والهجوم على ماني وأتباعه وجذوره الفكريّة في اليونان القديمة، وبعض الفلاسفة ممن كانوا على رؤاه الفكرية[107]. كما أنّ كتاب **الفكر** جدير بالتأمّل من جهات عدّة؛ وذلك من

---

(107) عمرو بن بحر الجاحظ (منسوب)، **كتاب الدلائل والاعتبار على الخلق والتدبير** (القاهرة: مكتبة الكلّيّات الأزهرية، 1987؛ بيروت: دار الندوة الإسلامية، [illegible])، ص [illegible] وما يليها.

ذكر الأنباري في البداية بعض فلاسفة اليونان من [illegible] وأبيقوروس، وطائفة من الطبيعيّين. وقال إنّ هؤلاء كانوا يعتقدون أنّ العالم يخلو من [illegible] أرسطو وبقيّة الفلاسفة للردّ عليهم. وفي الصفحة 62 تعرّض جبرائيل بن نوح الأنباري [illegible] وفي المتن ص 67 هاجم الأنباري ماني بحدّة («[...] ولكن نعجب من المخذول ماني الذي [illegible] أوتي علم الأسرار حيث [illegible] عن دلائل الحكمة في الخلق حتى نسبه إلى الخطأ [illegible] إلى الجهل، تبارك وتعالى [illegible] الكريم»). على كلّ حال؛ إنّ النقطة الجديرة بالتأمّل في [illegible] توحيد المفضّل هي احتفاظ المتن [illegible] الجدليّة ضدّ المانويّة، على الرغم من التغييرات [illegible] جبرائيل بن نوح الأنباري ومن خلال [illegible] كتاب **الفكر والاعتبار**، إنّما كان يقصد منه نقد آراء المانويّة [illegible] الردّ على المانويّة مع الاتكاء [illegible] برهان **النظم**. ورغم أنّ برهان النظم لم يكن غريبًا، لكنه لم يكن متداولًا عند متكلّمي المعتزلة في [illegible] القرنين الثاني والثالث الهجريّين.

صحيح أنّ القاسم بن إبراهيم الرّسّيّ (ت. 246هـ) قد ألّف كتابه الدليل الكبير على أساس =

حيث المضامين التي عرضها الكاتب الأصلي اتساقًا مع المعارف الشائعة في عصره عن علم الطبّ أو التصوّرات الشائعة عن بعض الحيوانات.

تحدّث مؤلّف كتاب **الفكر/ التوحيد** عن خصوصية تشكّل الجنين، كما تحدّث عن التنّين وارتباطه بالسحاب، والذي يعكس الأفكار القديمة الشائعة عند العرب. والإحالة على أرسطو هي أيضًا موضوع آخر قابل للتأمّل، وذلك لأنّ مؤلّفات أرسطو كانت متداولةً في العالم الإسلامي في أثناء مرحلة الترجمة وعصر المأمون العبّاسيّ. كما أنّ إرجاع الإمام في كلامه إلى قول أرسطو هو الآخر لم يكن شائعًا في تقاليد المرويّات الشيعيّة، والحقّ أنه لا يمكن العثور على نموذج معروف آخر لذلك، على الرغم من أنّ هذا الأمر لا يعني عدم معرفة الأئمّة مؤلّفات أرسطو، لأنّه في فهرس آثار المتكلّم الإماميّ المشهور هشام بن الحكم (ت. 179هـ) ورد ذكر كتاب **الردّ على أرسطاليس (أرسطاطاليس) في التوحيد**[108]. والحقّ أنّ عدم وجود اتجاه كلاميّ خاص في الكتاب قد أتاح المجال أمام هذا الكتاب ليدخل في شتّى الاتجاهات الفكريّة.

وقد وردت معلوماتٌ مهمّةٌ عن جبرائيل بن نوح في كتاب **الآثار الباقية** لأبي ريحان البيرونيّ (ت. 440هـ)، ووفقًا للمعلومات التي أوردها البيرونيّ، فهناك موضوعاتٌ عدّةٌ جديرةٌ بالبيان عن جبرائيل بن نوح من ذلك حصول منازعاتٍ مكتوبة بينه وبين كبير مانويّي عصره واسمه يزدانبخت، وقد كان

= الاستدلال ببرهان النظم، لكنّ أسلوب رسالته يتشابه قليلًا مع كتاب الفكر والاعتبار، وليس مستبعدًا أن يكون القاسم الرسّيّ قد استفاد في تدوين كتابه من الآثار المسيحيّة العربية المشابهة، حيث إنّ تدوين آثار كهذه بينهم أمرٌ متداولٌ آنذاك، علاوة على السابقة القديمة جدًّا للبحث في برهان النظم، ينظر: Davidson, pp. 213-236.

أقام القاسم بن إبراهيم في مصر في الفترة 199–212هـ ونعلم بعض آثاره من مثل الردّ على النصارى تدلّ على معرفته بالعهدين. ويرى أبراهاموف، نقلًا عن جب، أنّ المتكلّمين الزيديّين قد أخذوا الاستدلال ببرهان النظم من المعتزلة، ينظر: Binyamin Abrahamov, «Al-Kasim Ibn Ibrahim's Argument from Design,» *Oriens*, vols. 29-30 (1986), p. 266.

للاطلاع على براهين المتكلّمين المسلمين حول إثبات وجود الله، ينظر: Davidson, pp. 117-212; Van Ess, pp. 64-81.

(108) أحمد بن عليّ النجاشيّ، **فهرست أسماء كتب الشيعة المشتهر برجال النجاشيّ**، تحقيق: الزنجانيّ (قم: مؤسّسة النشر الإسلاميّ، 1407هـ)، ص 433.

للبيرونيّ نسخة من ردّ يزدانبخت. ومن الناحية الزمنيّة؛ هناك تطابق بين اطّلاع البيرونيّ على ما ورد في صفحة عنوان المخطوطة الأولى، وزمن حياة الكاتب في عصر المتوكّل، وذلك لأنّ يزدانبخت المذكور يُرجَّح أن يكون هو نفسه يزدانبخت كبير المانويّة في أيّام المأمون. وباستثناء هذه المعلومات فلم أعثر حتّى الآن على أيّ معلومات عن جبرائيل بن نوح[109]. والحقّ أنّ مسألة التشابه بين المتنين، ومعرفة أيّهما يشكّل الأساس الفكري للآخر هو من القضايا التي تستحقّ مزيدًا من البحث والدراسة. وقد قمت بدراسةٍ مقارنة شاملة بين متن نسخة آياصوفيا وكتاب **التوحيد**، وفي أثناء ذلك اطلعت على نقاط التفاوت بين النسختين. ولعلّ ذكر تلك النقاط الخلافيّة بين المتنين مفيدٌ أكثر في عمليّة تصحيح المتن، وسوف أكتفي هنا بالإشارة إلى نقاط عدّة من نقاط الحذف في نسخة كتاب **التوحيد** وأهمّيّتها.

إنّ متن كتاب **توحيد المفضل** قد نُشِر مستقلًّا في النجف، مع مقدّمة لكاظم مظفّر (1950م)، ومن ثمّ في بيروت (مؤسّسة الوفاء، 1403هـ/ 1983م)، مع حذف مقدّمة كاظم مظفّر. وكان لمحمّد باقر المجلسي نسخةٌ منه أيضًا، وقد نقل متنها كاملًا في كتاب **بحار الأنوار**[110]. كما نُشر الكتاب على أساس مخطوطاتٍ عدّةٍ على يد قيس العطّار[111]، لكنّه بسبب إلحاق تحرير النصيري المجلس الخامس به فقد تمّ الاعتراض عليه، وجُمعت نسخه. وبدليل توافر **بحار الأنوار** فقد تمّت الإحالة على متن التوحيد المنقول في أثناء المقارنة.

إنّ القسم الأوّل من النسخة، الذي يدور حول حوار المفضل وابن أبي العوجاء، وشكوى المفضل للإمام الصادق، غير موجود في نسخة آيا صوفيا.

---

(109) أشار غراف إلى فهرس المسيحيين من ذوي اللسان العربي، بدون الإشارة إلى نسخة آيا [صوفيا] واكتفى بذكر الأفكار التي ذكرها البيروني عن جبرائيل بن نوح، ينظر: Georg Graf, *Geschichte der Christlichen Arabischen Literatur*, vol. 2 (Vatican: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1947), p. [illegible]

(110) محمد باقر المجلسي، **بحار الأنوار**، 110 أجزاء (قم: مؤسسة إحياء الكتب الإسلامية، 1386ش)، ج 3، ص 57-152.

(111) بالمعلومات الآتية: (قم، مكتبة العلامة المجلسي، 1427هـ/ 1385ش).

إنّ المَطلع المشترك للنسختين يبدأ من السطر الثاني (الورقة 161 أ):
بسم الله الرحمن الرحيم، استعنتُ بالله، أمّا بعد فإنّ ناسًا حين جهلوا الأسباب والمعاني في الخلقة» = «يا مفضل، إنّ الشكّاك جهلوا الأسباب والمعاني في الخلقة [...]» (**بحار الأنوار**، ج 3، ص 59). ويستمرّ التشابه حتّى السطر 15 من الورقة 161 أ، وبعدئذ تتفاوت عبارة «على ما خلقها من لطيف التدبير وصواب التقدير بالأدلّة القائمة» في كلا المتنين. ومن ثمّ يعرض الأنباريّ مقدّمة يتناول فيها بيان تدوين الكتاب واستفادته من مصادر مختلفة (الورقة 161 أ - 161 ب). وهذه المقدّمة لا مثيل لها في توحيد المفضل «فيها ألّا يقصّر في إظهار ما بلغه علمه من ذلك، بل يتشدّد (؟) في نشره وإذاعته وإيراده على المسامع والأذهان ليقوّي به قلوبَ أهل الإيمان، ويجتنب مكيدة الشيطان في تضليل الوهم محتسبًا للثواب في ذلك واثقًا بعون الله وتأييده إيّاه، وقد تكلّفنا جمع ما وقفنا عليه من العِبَر والشواهد على خلق هذا العالم وتأليفه وصواب التدبير فيه، وشرح المعاني والأسباب في ذلك بمبلغ علمنا في كتابنا هذا، وتوخّينا إيضاح القول وتنويره، والإيجاز فيما شرحناه ليسهل فهمه ويقرب مأخذه على الناظر فيه، ورجونا أن يكون في ذلك شفاء للشاكّ المُرتاب وزيادة في يقين الموقن، وبالله التوفيق».

بعد هذه العبارة يعود المتنان للتوافق مع بعض التفاوت في البداية، فمتن الأنباريّ يبدأ بعبارة: «فأوّل العبرة تهيئة هذا العالم»، أمّا متن التوحيد فيبدأ بعبارة: «يا مفضل؛ أوّل العبر والدلالة على الباري جلّ قدسه تهيئة هذا العالم»، إلى عبارة: «ونظم بعضه إلى بعض» (**البحار**، ج 3، ص 61 = آيا صوفيا، الورقة 161 ب، سطر 9).

ثمّة قسمٌ من تتمّة الموضوع الموجود حُذِف في نسخة آيا صوفيا وهو: «وذلك ممّا قد قال فيه الأوّلون فأحسنوا القول، ولكنّنا نصرف إلى فنّ آخر من دقايق في الخلقة فنبيّن عمّا فيها من الصواب والحكمة مع النظام والملائمة، وفي ذلك توبيخ للقائلين بالإهمال بأصلين متضادين لأنّ الإهمال لا يأتي بالصواب، والتضاد لا يأتي بالنظام»، وبدلًا من هذا القسم وردت عبارة: «جلّ وجلّ لا إله غيره، تعالى عمّا يقول الجاحدون،

وعظُم عما ينتحله الملحدون» (**البحار**، ج 3، ص 61). إضافةً إلى ذلك فإن ما جاء في **توحيد المفضل** من ناحية الترتيب لا يتطابق من حيث البناء مع نسخة آيا صوفيا. والبحث في نسخة آيا صوفيا يبدأ بالتأمّل في السماء، أمّا من حيث المحتوى فيتطابق مع ما ورد في **توحيد المفضل** في المجلس الثالث؛ («المجلس الثالث: قال المفضل: فلمّا كان اليوم الثالث بكرت إلى مولاي، فاستؤذن لي فدخلتُ فأذِن لي بالجلوس فجلست، فقال عليه السلام: 'الحمد لله الذي اصطفانا ولم يصطفِ علينا، اصطفانا بعلمه، وأيّدنا بحلمه، من شذَّ عنا فالنار مأواه، ومن تفيّأ بظلّ دوحتنا [...] من الأدلّة والعبر'»)، حيث أشار الإمام إلى شخصيته ومقامه المُقدّس، وهذا لم يرد في نسخة آيا صوفيا، حيث بدأ البحث بعنوان: «فكّر في لون السماء»، واستمرّ واحدًا في كلا المتنين (**البحار**، ج 3، ص 111= آيا صوفيا، الورقة 161 ب، السطر 13). وبعد كلمات «فكّر» في متن التوحيد، ترد لفظة: «يا مفضل»، والتي لا نجدها في نسخة آيا صوفيا. وتواصل التطابق بين بنود الموضوعات على هذا النحو: «فكّر في طلوع الشمس» (الورقة 161 ب = **البحار**، ج 3، ص 112)، ثمّ «فكّر بعد هذا في ارتفاع الشمس» (الورقة 162 أ = **البحار**، ج 3، ص 112)، وثمّ «فكّر في تنقّل الشمس» (الورقة 161 أ = **البحار**، ج 3، ص 112).

وفي نهاية البند الأخير من نسخة آيا صوفيا (الورقة 162 أ – 162 ب) وردت عبارة **حُذِفت في توحيد المفضل**، وهذه العبارة هي: «فأمّا مسير القمر ففيه دلالةٌ جليلةٌ؛ تستعمله العامّة في معرفة الشهور، ولا يقوم عليه حساب السنة لأنّ دوره لا يستوي في الأزمنة الأربعة ونشوء الثمار وتصرّمها، ولذلك صارت شهور القمر وسنوه تتخلّف عن شهور الشمس وسنيها، وصار الشهر من شهور القمر يتنقّل فيكون مرّة في الشتاء ومرّة في الصيف وغيره».

إنّ عدم وجود البند الأخير في نسخة التوحيد مردّه إلى العقيدة الإماميّة في ...حلة المذكورة حول عدم أهمّيّة القول بالرؤية لمطالع الأشهر القمرية ...ية رمضان. وعدم وجودها في نسخة التوحيد هو أمر طبيعي، وهو، ...طبع، دليلٌ على قِدَم المتن الشيعي أيضًا. لقد أورد ابن طاووس في كتابه إقبال

... علماء الإمامية ...
... طاووس ... عدم نقصان ...
... المسمّى لمح البرهان في عدم نقصان ...
... وهو ... (ت ... 413هـ)، والذي ألفه سنة ...
... الشيخ المفيد (ت. 413هـ)، والذي ألفه سنة ...
... منها ابن طاووس أشار فيها إلى أنّ القائلين بنقصان شهر ...
... قليلة، كما أشار إلى كبار معاصريه ممن هم على عقيدة عدم ...
... بن قولويه القمّي، والشيخ الصدوق، وهارون بن موسى ...
... أصبح الشيخ المفيد أحد منتقدي عقيدة عدم النقصان ...
... وأهميته بين شيعة العراق حيث اختفت هذه العقيدة من ...

وفي الصفحات التالية يستمرّ متنا الكتابين على المنوال نفسه ...
... الشمس على العالم») (آيا صوفيا، الورقة 162 ب = البحار، ج ...
... «انظر إلى شروقها على العالم»)؛ «فكّر في إنارة القمر و ...
... الليل» (آيا صوفيا، الورقة 162 ب = البحار، ج 3، ص 113).

... قسمٌ من البند الأخير غير موجود في متن التوحيد، وهو ...
... هذا التصريف لصلاح العالم»، ولعلّ عدم وجود البند الأخير ...
... معروف في المذهب الإمامي أو الشيعيّ في القرون الأولى، ...

(...) ابن طاووس، إقبال الأعمال (بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، 1417هـ ...)، ص ...

(...) للاطلاع على عقيدة الشيعة عن عدم نقصان شهر رمضان، ينظر: أبو الريحان محمد بن ... الآثار الباقية عن القرون الخالية، تحقيق وتعليق برويز أذكائي (طهران: منشورات ... 1380ش)، ص ...؛ وكذلك: أبو جعفر محمّد بن الحسن الطوسي، تهذيب الأحكام، ... علّق عليه علي أكبر الغفاري (طهران: مكتبة الصدوق، 1376ش/1417هـ)، ...؛ محمّد كاظم رحمتي، «التعريف بحلاء الأبصار»، ص 116-118؛ شمس الدين ... العاملي (الشهيد الأول)، الدروس الشرعية في فقه الإمامية، تحقيق قسم الفقه في ... الإسلامي (مشهد: مؤسسة الدراسات الإسلامية في محافظة القدس ... 1414هـ)، ج ...، ص 247. وعن كتاب لمح البرهان ينظر أيضاً ...

قدم متن **تحرير التوحيد**، وذلك لأنّ المقطع الأخير يتضمّن حديثًا عن القياس، وبالطبع هذا يفتقده النص الشيعيّ «وما فيه وما يدلّ عليه القياس أنّ هذه المصابيح تسير أسرع السير وأحثّه، وذلك أنّها تدور في كلّ يوم وليلة دورًا تامًّا حتى ترجع إلى مطلعها فتطلع فيه، فلولا سرعة سيرها لما قطعت هذه المسافة البعيدة في مقدار أربع وعشرين ساعةً، أفرأيت لو كانت الشمس والنجوم بالقرب منّا حتى يتبيّن لنا سرعة سيرها بكنه ما هي عليه، ألم تكن تستخطف الأبصار بوهجها وشعاعها كالذي قد يحدث أحيانًا من البروق إذا توالت واضطربت في الجو؟ وكذلك أيضًا لو أنّ ناسًا كانوا في قبّة مُكلّلة بمصابيح تدور حواليهم دورانًا حثيثًا لحارت أبصارهم حتى يخرّوا بوجوههم، فانظر كيف قدّر أن يكون مسيرها في البعد البعيد لكيلا تضرّ الأبصار وينكا (؟) فيها وبأسرع السرعة لكيلا تتخلّف عن مقدار الحاجة في مسيرها» (الورقة 163 أ).

إنّ بعض إحالات نسخة آيا صوفيا على الآثار المتداولة لا وجود لها في متن **تحرير البحار** على الرغم من تطابق المتنين على نحو كامل، ومن ذلك هذان المتنان المتطابقان، باستثناء أنّ نسخة آيا صوفيا تُرجِع المتن إلى كتاب **الحيوان** للجاحظ، أما كتاب **التوحيد** فيحذف هذه العبارة كليًّا:

«تأمّل خلقة القرد وشبهه بالإنسان في كثير من أعضائه، أعني الرأس والوجه والصدر والمنكبين، وكذلك أحشاؤه شبيهة بأحشاء الإنسان كالذي يصف أرسطاطاليس في كتاب الحيوان، ويشهد [illegible] كتب الطب من ذلك وما خصّ به من الذهن والفطنة [...]». (الورقة 172 [illegible] السطر 8 فما يليه)

«تأمّل خلقة القرد وشبهه بالإنسان في كثير [illegible] أعني الرأس والوجه [illegible] والصدر، وكذلك أحشاؤه شبيهة أيضًا [illegible] الإنسان، وخصّ من [illegible] الذهن والفطنة [...]» (**البحار**، ج 3، ص 97-98). وهنالك أمثلة عدّة [illegible].

[illegible] الجزء الأوّل من كتاب **الفكر** والاعتبار ينتهي ببيان الأسرار والعجائب [illegible] خلق الأسماك، وفي مطلع الجزء الثاني، وضمن ذكر اسم الكتاب والكاتب، [illegible] إلى موضوع البحث؛ وهو خلق الإنسان (الورقة 175 ب، السطر 5):

«تمّ الجزء الأوّل ولله المنّة. بسم الله الرحمن الرحيم الجزء الثاني كتاب الاعتبار قال جبرائيل بن نوح بن أبي نوح النصرانيّ الأنباريّ انصرف الآن إلى خلقة الإنسان [...]».

إنّ ترتيب الأخير يختلف عمّا ورد في متن **التوحيد** للمفضل، وقد ذُكرت خلقة الإنسان في متن **التوحيد** في المجلس للأوّل، واللافت هو تشكّل الجنين في كلا المتنين:

«انصرف الآن إلى خلقة الإنسان وما فيه من الحكمة والدلالة على التدبير والعمد، وأوّل ذلك ما تدبّر به الجنين في الرحم، حين لا حيلة عنده في تلمّس غذائه ولا دفع إذا فاته، يجري إليه من دم أمّه ما يغذوه كما يغذو الماء النبات فلا يزال ذلك غذاؤه حتى إذا كمل خلقه واستحكم بدنه وقوي أديمه على مباشرة الهواء وبصره على ملاقاة الضوء هاج الطلق فأزعجه أشدّ انزعاج وأعنفه حتى يولد، فإذا صرف ذلك الذي كان يغذوه من دم أمه إلى ثديها فانقلب إلى ضرب آخر [...]» (الورقة 175 ب، سطر 8 فما يليه).

«نبتدئ يا مفضل بذكر خلق الإنسان فاعتبر به، فأوّل ذلك ما يدبّر به الجنين في الرحم، وهو محجوب في ظلمات ثلاث: ظلمة البطن وظلمة الرحم وظلمة المشيمة، حيث لا حيلة عنده في طلب غذاء ودفع أذى، ولا استجلاب منفعة ولا دفع مضرّة، فإنّه يجري إليه من دم الحيض ما يغذوه الماء النبات فلا يزال ذالك غذاؤه، حتى إذا كمل خلقه واستحكم بدنه وقوي أديمه على مباشرة الهواء وبصره على ملاقاة الضياء، هاج الطلق بأمّه فأزعجه أشدّ إزعاج وأعنفه حتى يولد، وإذا ولد صرف ذلك الدم الذي كان يغذوه من دم أمّه إلى ثدييها وانقلب الطعم واللون إلى ضرب آخر [...]» (البحار، ج 3، ص 62).

إنّ التفاوت في كلا المتنين يتجلّى في إضافة فكرة في مطلع الكلام، وتغيير تعبير «دم أمّه» إلى «دم الحيض»، وفي النهاية عبارة تغيير الطعام إلى الحليب.

وفقًا لتصوّر القدماء فإنّ الجنين يتشكّل فقط عبر استقرار نطفة الرجل في رحم المرأة، ويتغذّى الجنين حينئذ من دم الحيض، وبعد الولادة يتحوّل دم الحيض إلى حليب فيتغذّى الرضيع منه.

والمثال الآخر هو الإشارة إلى أرسطو في بحث الثدي، كما في متن آيا صوفيا. وهذه المقارنة مثيرة حقًا:

«ذكر أرسطاطاليس، في صفة الإنسان، أن في الفؤاد ثقبًا موجّهة نحو الثقب الذي في الرية، لتحمل الريح من الرية، فتروّح عن الفؤاد، حتّى أنه لو اختلفت تلك الأثقاب، وتزايل بعضها عن بعض، لما وصل الريح إلى الفؤاد، وكان في ذلك هلاك الإنسان. فيستجيز ذو فكرة [...]» (الورقة 179 أ، السطر 5 فما يليه).

«أصف لك الآن يا مفضّلُ الفؤادَ؛ اعلم أنّ فيه ثقبًا موجهة نحو الثقب التي في الرية، تروّح عن الفؤاد، حتّى لو اختلفت تلك الثقب، وتزايل بعضها عن بعض، لما وصل الروح إلى الفؤاد، ولهلك الإنسان. أفيستجيز ذو فكر [...]» (البحار، ج 3، ص 75).

والمتنان يتفاوتان أيضًا في أماكن أخرى، حيث جرى حديث في نسخة آيا صوفيا عن كتب طبيّة، وهذا التفاوت ذو معنى:

«ولعلّك ترى ذكرنا هذه القوى الأربع وأفعالها بعد الذي وصفنا من ذلك في كتب الطب فضلًا، وتزداد الأمور معروفًا، وليس ذكرنا لهذه القوى على الجهة التي ذكرت عليها في كتب الطبّ، ولا مذهبنا فيه ذلك لأنّ ذلك ذكرها هناك على نحو ما يحتاج إليه من صناعة الطب وتصحيح الأبدان، وذكرها ها هنا على نحو ما يحتاج إليه من صلاح الدين وشفاء النفوس [...]» (الورقة 180 ب، السطر 12 فما يليه).

«ولعلّك ترى ذكرنا هذه القوى الأربع وأفعالها بعد الذي وصفت فضلًا وتزدادًا، وليس ما ذكرته من هذه القوى على الجهة التي ذكرت في كتب الأطباء ولا قولنا فيه كقولهم، لأنهم ذكروها على ما يحتاج إليه في صناعة الطبّ وتصحيح الأبدان، وذكرناها على ما يحتاج في صلاح الدين وشفاء النفوس [...]» (البحار، ج 3، ص 809).

إنّ التشابه والتطابق بين المتنين يستمرّ حتى نهاية حكمة التغيير في ظاهر

...والمرأة، ومن ثم تتناول مخطوطة آيا صوفيا مسألة الردّ على المانوية،
...الذي لا أثر له في كتاب **التوحيد**. أمّا في النسخة السنّية المنسوبة إلى
...حظ فقد نُقلت الموضوعات بشكل كامل ومن دون أيّ تغيير، وتنتهي
...وضا آيا صوفيا وتوحيد المفضل على هذا النحو:

«لِمَ صار الرجل والمرأة جميعًا إذا أدركا نبت لهما العانة، ثم تنبت اللحية ...رجل، وتتخلف عن المرأة، لولا التدبير في ذلك، فإنّه قدّر أن يكون الرجل ...ورقيبًا على المرأة، وتكون المرأة عرسًا وخولًا له. أعطي الرجل اللحية ...له فيها من العزّ والجلالة والهيبة، ومنعت المرأة ليبقى فيها نضارة الوجه ...بهجة التي تشاكل المفاكهة والمباضعة. أفلا ترى الخلقة كيف يتمّ الصواب ...الأشياء، فتعطي وتمنع على حسب الأرب والمصلحة» (الورقة 182 ب، ...سطر 20).

«لِمَ صار الرجل والمرأة إذا أدركا نبتت لهما العانة، ثم نبتت اللحية ...رجل، وتخلّفت عن المرأة، لولا التدبير في ذلك فإنّه لمّا جعل الله تبارك ...تعالى الرجل قيّمًا ورقيبًا على المرأة، وجعل المرأة عرسًا وخولًا للرجل، ...طى الرجلَ اللحيةَ لما له من العزّة والجلالة والهيبة، ومنعها المرأة لتبقى لها ...ضارة الوجه والبهجة التي تشاكل المُفاكهة والمضاجعة. أفلا ترى الخلقة كيف ...تي بالصواب في الأشياء، وتتخلّل مواضع الخطاء، فتعطى وتمنع على قدر ...الأرب والمصلحة بتدبير الحكيم عزّ وجلّ؟» (**البحار**، ج 3، ص 88-89).

وفي تتمّة الموضوع الوارد في نسخة آيا صوفيا ثمّة نقد حادّ تجاه ماني ...وأنصاره، والحقّ أنّ هذا النقد تجاه المانويّين قد ورد صريحًا أيضًا في أماكن ...عدّة من كتاب **التوحيد**.

في القسم الأخير من نسخة آيا صوفيا (الورقة 182 ب - 144 ب) تعرّض ...لنقد شديد، كما وردت إحالات عدّة على الفلاسفة الدهرية اليونانية، وقد ...هذا القسم في النسخة السنّية المنسوبة إلى الجاحظ (النسخة المختصرة): ...دون أيّ تغيير، باستثناء أنّ متن مخطوطة آيا صوفيا ينتهي في الورقة 144 ... النسخة المطبوعة المنسوبة إلى الجاحظ فتنتهي في حدود

ورقة أخرى. وتكمن أهمّيّة الموضوعات الأخيرة، مع أخذ معرفة هويتها في الحسبان، في كونها تشكّل أحد الآثار القديمة المؤلّفة في القرن الثالث في نقد المانويّة، ولعلّ هذا الموضوع الذي كتبه يزدان بخت؛ كبير مانويّي بغداد، ينتقد فيه جبرائيل بن نوح الأنباري، يحمل دلالةً على أنّ الكتاب الحالي جواب على نقد يزدانبخت، والذي تأكّد على نحوٍ واضح في القسم الأخير من الرسالة.

ثمّة نسخة أكمل للكتاب بعنوان **العبر والاعتبار** وتتضمّن مقدّمةً، ويُرجّح أن يكون مؤلفها هو الجاحظ، وربّما يكون آخر، وفيه جرى حديث عن إصلاح لغة الكتاب ونثره، وأشار إلى الآثار المدوّنة في المذهب المذكور، والتي شاعت بين الزيديّة اليمنيّين(114).

---

(114) يبدأ مطلع النسخة المنسوبة إلى الجاحظ والمتن المتداول بين زيديّة اليمن بالعبارات الآتية: «قال أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ: الحمد لله الذي سمك السماء بقدرته، وجعل الأرض مهادًا بحكمته، ونظم ما بينهما ببراهين أدلّته [...] أما بعد فإنّه ليس بأهل البرّ والتقى ولا بذي الغباوة والردا غنا (؟) عن التواعظ والدلالة على أمكنة الخير والتواصي والتناهي عن الشرّ [...]». وعن تداول النسخة المنسوبة إلى الجاحظ بين زيديّة اليمن فإنّ أقدم شاهد يُرجّح أن يكون هو ما أورده: المتوكّل على الله أحمد بن سليمان، **حقائق المعرفة في علم الكلام**، مراجعة وتصحيح حسن بن يحيى اليوسفيّ (صنعاء: مؤسّسة الإمام زيد بن عليّ الثقافيّة، 1424هـ/ 2003م)، ص 250 فما يليها، عبر التصريح باسم الكتاب («وقد ذكر عمرو بن بحر الجاحظ [...] في كتاب الدلائل [...]») على الرغم من أنّه قد نقل في أماكن أخرى من كتاب الجاحظ من دون أن يصرّح باسمه.

[illegible] في الآثار الزيديّة المتشرة من قبيل: أحمد بن محمد [illegible]، **عدّة الأكياس في شرح معاني الأساس** (صنعاء: دار الحكمة اليمانية، 1415هـ/ 1995م)، [illegible] 102، تمّ نقل مقاطع من [illegible] **العبر والاعتبار** من دون الإشارة إلى اسم الجاحظ أ[illegible] يرجّح أن تكون اقتباسات [illegible] من الكتاب الأخير قد تمّت عبر واسطة، لأنّه عمل [illegible] أحمد بن محمد الشرفي، [illegible] الأساس الكبير: **شفاء صدور الناس بشرح الأساس**، [illegible] عطا الله عارف (صنعاء: [illegible] الحكمة اليمانية، 1411هـ/ 1991م)، ج 1، ص 102 [illegible] الاقتباس من كتاب **العبر** [illegible] الجاحظ بواسطة كتاب **حقائق المعرفة** لأحمد بن سليمان.

[illegible] (Baneth) أنّ المتن المنسوب إلى الجاحظ قد [illegible] من الغزاليّ (ت. 505هـ) في [illegible] الحكمة في **مخلوقات الله**، ويحيى بن باقودا في كتاب الهداية إلى فرائض القلوب (الفصل الأول [illegible] وقد تنبّه جيب، في: Gibb, p. 152, fn 5.، إلى استفادة الزيديّة من هذا الكتاب، بل ادّعى أنّ [illegible] برهان النظم بين الزيديّة مأخوذ من المعتزلة، وقد أتى بهذا الشاهد. وأشار إلى كتاب **حقائق المعرفة**، حيث اقتبس منه أفكارًا في الأقسام الأربعة الأولى من الكتاب (ولا سيما القسمان الثالث والرابع) من دون الإشارة إلى كتاب **العبر والاعتبار**. وقد طبع أيضًا كتاب الدليل الكبير ضمن: القاسم بن

إنّ المتن الكامل للكتاب شديد الأهمّيّة من حيث بيان أصل الكتاب

[...]دوره، وارتباطه بالأدب السرياني، وتداول الترجمة العربيّة والفارسية

[...]مؤلّفات التي تشبه ذلك، كما أنّ الدليل الذي يمكن الاعتماد عليه في إثبات

[...]خة نسبة الكتاب بمتنه الكامل إلى الجاحظ هو دوره في تأليف المتن الجديد

[...]تصحيح المتن العربي، حيث يمتاز بقدرة كبيرة، ومعرفة فائقة، فكان يُدقّق

[...]أعمال التي تُنقل إلى العربيّة في عصر الترجمة، وقد عرض لذلك في كتابه

[...]لحيوان.

على كلّ حال لا ينبغي استبعاد فكرة وجود شخص آخر غير الجاحظ قد

[...]ام بتدقيق الكتاب، ثمّ نُسب الأمر إلى الجاحظ بسبب شهرته الكبيرة آنذاك

[...]والاستفادة من مقامه ومكانته العلميّة المرموقة، فهناك أثر آخر بعنوان كتاب

[...]أخلاق الملوك اشتهر بـ التاج في أخلاق الملوك، ونُسب إلى الجاحظ بحظي

[...]الاهتمام والمكانة الرفيعة، لكنّ هويّته الأصليّة توضّحت في السنوات الأخيرة

[...]ر العثور على نُسخه المخطوطة[115].

إنّ ما يثير الشكّ في نسبة كتاب العبر والاعتبار إلى الجاحظ ورد في مقدّمة

[...]نسخة المفصّلة للكتاب، حيث عمد مؤلّفها إلى بيان سوابق التأليف في مسألة

[...]ثبات وجود الله على أساس برهان النظم. ويبدو أنّ المتن الأخير قد تمّ بقلم

[...]حد المترجمين المسيحيّين، والواقع أنّه حتّى الجوانب التي تحدّث فيها الجاحظ

[...]راهيم الرّسيّ، مجموع كتب الإمام القاسم بن إبراهيم الرسي ورسائله، دراسة وتحقيق عبد الكريم أحمد [...]دان (صنعاء: دار الحكمة اليمانية، 1422هـ/ 2001م)، ج 1، ص 191-255

(115) أسلوب الاستدلال ببرهان النظم بين علماء المسيحيّة النسطوريّة تمّ تدوينه في جزء آخر [...] مؤلّفاتهم المتعلّقة بعلم وظائف الأعضاء. على سبيل المثال لأبي سهل [...] المسيحي [...] [...]حيى بن عديّ النحويّ، كتابٌ عنوانه إظهار حكمة الله في خلق الإنسان، وله نسخة قديمة موجودة في [...]جامعة طهران برقم 447 (مجموعة المشكاة). وقد تحدّث دانش پژوه عن نسخة [...] وفي [...] [...] أثناء التعريف بكتاب الإهليلجة تناول مسألة إثبات وجود الله على [...] برهان النظم، ووجود [...] والحكمة في خلق أعضاء الإنسان. انظر: محمّد تقي دانش پژوه، فهرست كتابخانه اهدائي آقاى [...]محمد مشكوة به كتابخانه دانشگاه تهران (فهرست المكتبة المهداة من السيد محمد مشكوة إلى [...] جامعة طهران) (طهران: جامعة طهران، 1335ش/ 1956م)، ج 3، [...] ص 719-[...]

في كتابه **الحيوان** عن برهان النظم، تتسم بأسلوبٍ متفاوتٍ في بيانها. أمّا الأسلوب المستخدم في كتاب **الفكر والاعتبار** فيختلف اختلافًا واضحًا عن كتاب **الدليل الكبير** للقاسم بن إبراهيم الرسيّ. ولعلّ الحصول على مزيد من المخطوطات وإجراء دراسات أكثر قد يكشفان خفايا هذه القضيّة. كما يُظهر الكتاب الأخير ومخطوطاته المختلفة التغييراتِ في تقاليد الترجمة إلى العربيّة في عصر الترجمة، وإبراز دور الرواة في تنقيح تلك المتون، وهذا الأمر ينبغي دراسته في مكان آخر.

بعد تدوين الفصل الحالي، وتتمّةً للبحث في خصوص هذا المتن، تعرّفتُ إلى ألكساندر ترايغر، وقد أكرمني بإرسال موضوعاتٍ عن كتاب **الفكر والاعتبار** لجبرائيل بن نوح. والحقّ أنّ بعض المصادر التي أرسلها للمطالعة تتضمن ملاحظاتٍ مهمّة وجديرة بالتأمّل، ولا بدّ من الإشارة إليها هنا. وفي تناوله مخطوطة كتاب **الفكر والاعتبار** أشار ترايغر أوّلًا إلى أنّ كاتبه جبرائيل بن نوح الأنباريّ كان من نساطرة العراق، وكان حفيدًا لأبي نوح الأنباريّ كاتب الجاثليق طيموتاوس. ولجبرائيل رد على يزدان بخت المانويّ ولكنه فُقِد، وقد كان موجودًا لدى البيرونيّ، وأثره **الفكر والاعتبار** موجود في مخطوطتين في إستانبول والأسكوريال، ومتنهما يرتبط كثيرًا بكتاب **العبر** أو **الدلائل والاعتبار** المنسوب إلى الجاحظ.

وعن كتاب **الفكر والاعتبار** يمكن مراجعة الدراستين الآتيتين: كتاب *Il libro dei moniti e della riflessione* (كتاب التحذيرات والتأمّل)[116]، وهذا الكتاب ترجمة وتحليل لكتاب **العبر والاعتبار** المنسوب إلى الجاحظ، والذي طُبع في نابولي (1991). ودراسة جوزيف سعدان[117] «Ants, Miracles and Mythological Monsters: A Literary Study of Ant Narratives Between a Jahizian Athmosphere and Munajat Musa» (النمل والمعجزات والوحوش الأسطورية: دراسة أدبية لروايات النمل بين الجو الجاحظي ومناجاة موسى).

---

(116) ينظر: *Il Libro dei Moniti e Della Riflessione (Italian): Un Testo Apocrifo, jahiziano Introduzione Analisi e Traduzione a Cura Antonella Caruso* (Napoli: Istituto universitario, Dipartimento di studi asiatici, 1991).

(117) ينظر: Sadan, pp. 403-449.

ويحق أنّ مقالة جوزيف سعدان تعدّ [illegible] تفصيلاً عن كتاب الدلائل والاعتبار بما سعدان بحثه [illegible] بتفريع عن مقالة بنث، [illegible] بنث قد كتب مقالة عبرية سنة 1938 بعنوان: المصادر المشتركة [illegible] بن يوسف بن باقودا والغزالي، وقد سعى إلى بيان المضامين المشتركة في كتاب الهداية إلى [illegible] القلوب لابن باقودا، وكتاب أسرار المخلوقات، أو الحكمة في مخلوقات الله للغزالي. تاريخ تأليف كتاب الهداية هو ما بين 1080 و[illegible] [illegible] وبحسبان تاريخ وفاة الغزالي (ت. 505هـ)، فإنّ بنث يعتقد [illegible] في [illegible] بعد من كتاب الهداية المشحون بالتعابير العبرية، على الرغم من [illegible] بينهما ذهب بنث إلى فرضية المصدر المشترك بينهما. [illegible] كتاب الدلائل والاعتبار. كما شكّك بنث في صحّة نسبة كتاب الدلائل والاعتبار إلى الجاحظ، ورأى أنّ مؤلّفه هو رجل نصراني. وقد أشار إلى مسألة عدم الاستشهاد [illegible]

لقد كان بنث على دراية بالنسخة المختصرة للكتاب [illegible] وكان تصوّره عن مخطوطة المكتبة البريطانية هو أنّ اختلافها [illegible] المنشور يكمن في المقدّمة، بينما نعلم حالياً أنّ كلا النصّين يختلف [illegible] الآخر بعمق، علاوة على الاختلاف الكبير في حجمهما. [illegible] الدلائل ليس في الأصل إلا ردّاً على المانوية. وقد [illegible] يكون المؤلّف نصرانياً، ورأى أنّ كاتب الدلائل هو شخص معتزلي [illegible] بالثقافة اليونانية والنصرانية. لكنّه لم يُجب على دلائل بنث في [illegible] أنّه في عصر الجاحظ لم يكن الاستناد إلى [illegible] المعتزلة، على خلاف شيوعه وتداوله الكبير بين [illegible] النسطوري في الشام والعراق. وبعد عرض [illegible] بين كتابي الدلائل والاعتبار وكتاب توحيد المفضل [illegible] الاستناد إلى القرآن أو العهدين في كتاب الدلائل والاعتبار [illegible] يعود إلى الهوية النصرانية للمؤلّف [illegible]

[illegible]

[illegible]

(118)

(119)

يكون بسبب تداول هذا الأسلوب بين الكتّاب النصارى، وهو الاستعاضة بنقل مضامين العهدين عن اقتباس الجملة مباشرة، وقد عرض نماذج لهذا الأمر. كما يمكن الإضافة إلى قوله أنّه في آداب المناظرات والجدل، وحينما لا يعترف أحد الطرفين بالمتن المقدّس لدى مُجادِلِه المُنتقِد فإنّه من المنطق ألا يشير إلى ذلك المتن المقدّس في كلامه. ونعلم أنّ كتاب **الدلائل والاعتبار** هو في الأصل ردٌّ على المانويّة. ورأى سعدان أنّ تحرير الغزالي لكتاب **الحكمة في مخلوقات الله** عبارة عن تحرير لكتاب **الدلائل والاعتبار**، لكن أضاف إليه بعض الآيات القرآنيّة في أثناء إعادة تأليفه[120].

أما الدراسة الثالثة التي يشار إليها بهذا الصدد، فهي دراسة ديانا لوبل[121] بعنوان: *A Sufi-Jewish Dialogue: Philosophy and Mysticism in Bahya ibn Paquda's Duties of the Heart*. (**حوار صوفي-يهودي: الفلسفة والتصوف في فرائض القلب في بحية بن باقودا**).

تناولت السيّدة لوبل في الفصل السادس من كتابها التشابه بين موضوعات كتاب **الهداية إلى فرائض القلوب** لبحية بن يوسف بن باقودا، وأشارت إلى أنّ إبراهيم سالم بن بنيامين يهودا الذي طبع المتن العربيّ للكتاب (لايدن، 1907-1912)، قد تناول تشابه مباحث كتاب الهداية لابن باقودا مع الموضوعات الواردة في كتاب **الحكمة في مخلوقات الله** المنسوب إلى الغزاليّ، وفي حال قبول أنّ ابن باقودا قد نقل من كتاب الغزالي فهذا يعني أنّه كان حيًّا قبل [illegible]هـ بينما معظم حياة ابن باقودا عاشها بعد وفاة الغزالي؛ ولهذا أشار بنث إلى وجود مصدر آخر مشترك بينهما، حيث رأى لاحقًا أنّ هذا المصدر ليس إلا الدلائل والاعتبار المنسوب إلى الجاحظ.

بحثت لوبن[122] نقاط التشابه بين عبارات كتاب **الهداية** وكتاب

(120) Sadan, pp. 415-419.

(121) Diana Lobel, *A Sufi-Jewish Dialogue: Philosophy and Mysticism in Bahya ibn Paquda's Duties of the Heart* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2007).

(122) Ibid., pp. 117-145.

... آراء بنث وديفيدسون حول كتاب **الحكمة** ...ائل[123]، وأشارت إلى اختلاف آراء بنث وديفيدسون حول كتاب **الحكمة**. ويرى بنث أنّ الغزالي قد عرض بداية مضامين مشابهة **المخلوقات**. ويرى بنث أنّ الغزالي قد عرض بداية مضامين مشابهة موضوعات كتاب **الحكمة في مخلوقات الله** في «كتاب التفكّر» من كتابه إحياء **علوم الدين**[124]، التي وردت مُكثّفة عن كتاب **العبر والاعتبار**، وبعدئذ عندما وصلت نسخة من كتاب **الدلائل** إلى يده ألّف كتاب **الحكمة** بالاستفادة من تلك النسخة. **أما ديفيدسون** فيرى أنّ أحد تلامذة الغزاليّ قد أعاد لاحقًا تأليف الموضوعات الواردة في **الإحياء** مع الاستفادة من كتاب الدلائل. وفي المحصلة، فإن كتاب **الحكمة** ليس للغزالي[125].

أما عبد الرزّاق قنديل فله بحث مفصّل عن كتاب **الهداية إلى فرائض القلوب**، وكان يرى، **خلافًا** للشائع، أنّ ابن باقودا كان في متناول يده كتاب إحياء **علوم الدين** للغزالي، واستفاد منه في تأليف كتابه، ويستند عبد الرزاق قنديل في ذلك إلى شواهد خاصّة في كتاب **الهداية**. ووفقًا لذلك فإنّه يسعى لإعادة النظر في زمن حياة ابن باقودا، علاوة على الإفادة من كتاب الدلائل[126].

وفيما يتعلّق بكتاب **الهداية** لا بدّ من الإشارة إلى أنّ يهودا بن تبّون (Judah Ibn Tibbon) قد ترجمه إلى العبريّة سنة 556هـ/ 1161م[127]. وذكر قنديل تاريخ 1080م/ 472هـ بوصفه الزمن الأكثر تداولًا في تأليف كتاب الهداية[128].

مع الأخذ في الحسبان أنّ زمن تأليف كتاب **إحياء علوم الدين** كان بعد تاريخ 488هـ حيث ترك التدريس في المدرسة النظامية ببغداد، وقبل 490هـ حيث سمع أبو بكر بن العربي المالكيّ (ت. 543هـ) كتاب **الإحياء** من مؤلّفه

---

(123) Ibid., p. 296, fn. 12.

(124) أبو حامد محمد الغزالي، إحياء علوم الدين، ط 3 (بيروت: دار ...، ...)، ج 4، ص 388-410.

(125) Davidson, pp. 236-237.

(126) ينظر: عبد الرزاق أحمد قنديل، التأثيرات العربية الإسلامية في كتاب الهداية إلى فرائض القلوب لابن فاقودة اليهودي (القاهرة: مركز الدراسات الشرقية، 1425هـ/2004م)، ص ...

في بغداد[129]. على هذا الأساس ففي حال تأثير الغزاليّ في كتاب **الهداية** كما أشار قنديل، فإنّ زمن كتابة **الهداية** سيكون بعد عام 488هـ وقبل 490هـ باعتبار ذلك هو وقت شيوع كتاب **الإحياء** في الأندلس.

المعروف عن كتاب **الهداية** أنّ اثنين من مترجمي المتون العربيّة اليهود قد ترجماه إلى العبريّة وهما: يوسف قمحي (ت. 565هـ/ 1170م)، ويهودا بن تبون (عاش بين 498هـ/ 1120م - 585هـ/ 1190م)، لكنّ ترجمة قمحي ليست متاحةً، بينما طُبعت ترجمة ابن تبون[130].

وترى لوبل أنّ ابن باقودا قد أفاد من كتاب **إصلاح الأخلاق** لابن جبرائيل (ت. 1057-1058م) في تأليف كتابه[131]. وقد حُدِّدت حياته بين 1050 و1090م[132]. ورأت لوبل أنّ الغزاليّ عاش بعد ابن باقودا بقرن[133]، وهذا يشير إلى أنّها تخالف رأي قنديل الذي ذهب إلى القول بتأثير الغزالي فيه. وأشارت لوبل إلى دراسة آموس غولدريش (Amos Goldreich) الذي رأى أنّ ابن باقودا قد استفاد من كتاب **دواء القلوب** للمحاسبي بوصفه مصدرًا لكتابه[134]. وقد تناولت لوبل مفصّلًا نقاط التشابه من جهة المفردات والتعابير المستخدمة[135].

بناء على ذلك، وبسبب كون المصادر المذكورة من المصادر الأصليّة للغزالي، فيرجّح أن يعود التشابه في بناء بعض فصول الهداية وإحياء علوم الدين إلى هذه المصادر المشتركة للكتابين، وأنّ تشابه بناء بعض فصول كتاب الهداية ليس دليلًا قويًا على استفادته من كتاب الإحياء[136].

---

(129) أبو بكر بن العربي، **العواصم من القواصم**، تحقيق [illegible] (القاهرة: دار التراث، [illegible]هـ/ 1997م)، ص 24.

(130) قنديل، ص 64.

(131) للاطلاع على بحث لوبل عن منابع ابن باقودا، يُنظر: Lobel, pp. 2-4.

(132) Ibid., p. 4.

(133) Ibid., p. 39.

(134) Ibid., p. 196.

(135) Ibid., pp. 196-218.

(136) عن الغزاليّ والمصادر الصوفيّة التي اعتمد عليها في إحياء علوم الدين، يُنظر: نصر الله =

شاع كتاب **إحياء علوم الدين** بكثرة في الأندلس، وقد سمع ابن العربي **الإحياء** عن شيخه الغزاليّ سنة 490هـ، ومن ثمّ انتشر بكثرة هناك، ومنذ عام 503هـ بدأ يتشكّل تيّار معارض جدّيًا لكتاب **الإحياء**، ما أدّى إلى حرقه والإفتاء بتحريمه، وكانت الموجة الأولى سنة 503هـ أيّام عليّ بن يوسف (ت. 538هـ)، والثانية في أيّام إمارة تاشفين بن عليّ (حكم 538-540هـ). كتب أبو عبدالله محمّد بن عليّ بن عمر المازريّ (ت. 536هـ) كتابًا باسم **الكشف والإنباء عن كتاب الإحياء** وقد أفتى فيه بحرمة قراءة كتاب الغزاليّ السالف الذكر، وثمّة نسخةٌ من الكتاب الأخير كانت في متناول الذهبيّ، وقد اقتبس منها في تأليفه كتاب **سيَر أعلام النبلاء**[137]. كما عرض الذهبيّ مضامين أخرى عن الانتقادات التي وجّهت إلى كتاب **الإحياء**[138].

وأما الدراسة الرابعة من الدراسات بهذا الصدد، فهي دراسة غريفيث بعنوان[139] «Ammar al-Basri's Kitab al-Burhan: Christian Kalām in the First Abbasid Century» (كتاب عمار البصري: الكلام المسيحي في القرن العباسي الأول).

استندت غريفيث إلى كتاب **العِبَر والاعتبار** دليلًا على معرفة المتكلّمين المسلمين بالتراث المسيحيّ النسطوريّ المكتوب في القرن الثالث، وعدّته دليلًا على تأثير الكلام المسيحيّ في الكلام الإسلاميّ. وذكرت جبرائيل بن نوح بوصفه مؤلّفًا للكتاب المذكور. وأشارت إلى تردّد شارل بلا في نسبة كتاب العبر إلى الجاحظ. وفي حال تأكّدت نسبة هذا الكتاب إلى الجاحظ فإنّ هذا يعني أن جبرائيل بن نوح كان يعيش قبل الجاحظ، وقد نقل قسمًا من مقدّمة

=پورجوادي، المُجدِّدان: دراسات عن محمد الغزالي والفخر الرازي (طهران: مركز نشر جامعي، 1381ش)، ص 213-275 (بالفارسية).

(137) ينظر: الذهبي، سير **أعلام النبلاء**، ج 19، ص 330-332.

(138) ينظر دراسة رواية في: Delfina Serrano Ruano, «Why Did the Scholars of al-Andalus Distrust al-Ghazali? Ibn Rushd al-Jadd's Fatwa on Awliya' Allah,» *Der Islam: Journal of the History and Culture of the Middle East*, vol. 83, no. 1 (2006), pp. 137-156.

(139) Sidney H. Griffith, «'Ammar al-Basri's Kitab al-Burhan: Christian Kalām in the First Abbasid Century,» *Le Muséon*, vol. 96 (1983), pp. 145-181, pp. 15[illegible]

المتن المفصّل إلى الكتاب، وفيها جرى حديث عن ترجمة بعض المتون من اليونانيّة إلى العربيّة.

وأما الدراسة الخامسة في هذا الصدد فهي لغوتاس[140] وهي بعنوان «Ibn Tufayl on Ibn Sīnā's Eastern Philosophy» (ابن طفيل عن الفلسفة الشرقية لابن سينا)، فقد أشار في ملاحظاته الخاصّة إلى كتاب **الدلائل والاعتبار** المنسوب إلى الجاحظ، والذي نشره محمّد راغب الطبّاخ الحلبي (حلب، 1346هـ/ 1928م)، وقال إنّ الكتاب الأخير ما هو في الحقيقة إلا كتاب **الفكر والاعتبار** لجبرائيل بن نوح الأنباريّ. والذي تمّ التعريف به خطّيًّا في مخطوطات آيا صوفيا 4836، الأوراق 160 رو - 187 رو، ومكتبة الأسكوريال 698 في فهرس درنبورغ، وقد أشار المرحوم الدكتور فؤاد سزكين الذي عثر على نسخة آيا صوفيا إلى تشابه المتن مع الكتاب المنسوب إلى الجاحظ[141].

وأما الدراسة السادسة فهي لجوزيف فان إس، بعنوان *Theologie Und Gesellschaft* (**علم الكلام والمجتمع**)[142]، وقد حصلْتُ على مخطوطة كتاب **الفكر والاعتبار** الموجودة في مكتبة آيا صوفيا (2/ 4836) بجهود مشكورة من صديقَيَّ العزيزين علي رضا مقدّم، وداود ييلديز، فلهما منّي كلّ الشكر والثناء.

---

(140) Dimitri Gutas, «Ibn Tufayl on Ibn Sīnā's Eastern Philosophy,» *Oriens*, vol. 34, no. 1 (1994), pp. 222-241, p. 235, fn. 26.

(141) Graf, II, p. 155, Hans Daiber, *Das theologisch-philosophische System des Mu'ammar ibn 'Abbād as-Sulamī*, Beiruter Texte und Studien, vol. 19 (Beirut: Orient-Institut der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1975), pp. 159-160.

(142) Josef Van Ess, *Theologie Und Gesellschaft*, IV/1, pp. 208-209.

المراجع

1 - العربية

الآبي، أبو سعد منصور بن الحسين. نثر الدر في **المحاضرات**. تحقيق محمد علي قرنة. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1980.

الآمليّ، علي بن بلال. **إعلام الأعلام بأدلّة الأحكام**. تحقيق محمد بن حسن العجري. صعدة: مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية، 1423هـ/ 2002م.

______. **تتمّة المصابيح**. تحقيق عبدالله بن عبدالله بن أحمد الحوثي. صنعاء: مؤسّسة الإمام زيد بن عليّ الثقافيّة، 1423هـ/ 2002م.

ابن أبي الرجال، أحمد بن صالح. **مطلع البدور ومجمع البحور في تراجم رجال الزيديّة**. تحقيق عبد الرقيب مطهر محمّد حجر. صعدة: مركز أهل البيت للدراسات الإسلاميّة، 1425هـ/ 2004م.

ابن الأثير، عزّ الدين أبو الحسن علي بن محمّد الشيباني. **الكامل في التاريخ**. تحقيق كارلوس يوهانس تورنبرغ. بيروت: دار صادر، 1399هـ/ 1979م.

ابن إسفنديار، بهاء الدين محمد بن حسن. **تاريخ طبرستان**. ترجمة وتقديم أحمد محمد نادي. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2002.

ابن إسماعيل الفارسي، أبو الحسن عبد الغافر. **المنتخب من السياق**. انتخاب أبو إسحاق إبراهيم بن محمد الأزهر الصريفيني. إعداد محمد كاظم المحمودي. قم: جامعة المدرسين في الحوزة العلمية، 1362ش/ 1403هـ.

ابن بطّة العكبريّ، عبيد الله بن محمّد. **الشرح والإبانة على أصول السنّة والديانة ومجانبة المخالفين ومباينة المارقين**. تحقيق وتعليق ودراسة رضا بن نعسان المعطي. مكّة: دار المكتبة الفيصلية، 1404هـ/ 1984م.

ابن حجر العسقلانيّ، أحمد بن عليّ. **لسان الميزان**. تحقيق عبد الفتاح أبو غدّة. بيروت: مكتبة المطبوعات الإسلاميّة، 1423هـ/ 2002م.

ابن حزم الأندلسي، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد. **الفصل في الملل والأهواء والنحل**. تحقيق محمد إبراهيم نصر وعبد الرحمن عميرة. بيروت: دار الجيل، 1405هـ/ 1985م.

ابن حمزة، المنصور بالله عبد الله. **الشافي**. صنعاء: مكتبة اليمن الكبرى؛ بيروت: مؤسّسة الأعلميّ للمطبوعات، 1406هـ/ 1986م.

______. **شرح الرسالة الناصحة**. صنعاء: مركز أهل البيت، 2002.

______. **العقد الثمين في أحكام الأئمة الهادين وردّ شبه الرافضة الغالين**. تحقيق عبد السلام بن عبّاس الوجيه. صنعاء: مؤسّسة الإمام زيد بن عليّ الثقافيّة، 1421هـ/ 2001م.

______. **مجموع رسائل الإمام المنصور** بالله عبد الله بن حمزة (المجموع المنصوري). تحقيق عبد السلام بن عبّاس الوجيه. صنعاء: مؤسّسة الإمام زيد بن عليّ الثقافية، 1422-1423هـ/ 2002م.

ابن حوقل، أبو القاسم محمد بن علي. **صورة الأرض**. بيروت: دار مكتبة الحياة، 1992.

ابن داعي، ظفر. **أمالي السيّد ظفر** بن داعي رحمه الله. أعدّه للطبع عبد السلام بن عبّاس الوجيه صنعاء: مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية، 1424هـ/ 2003م.

ابن زيد، عليّ. **تيّارات معتزلة اليمن في القرن السادس الهجريّ**. صنعاء: المركز الفرنسي للدراسات اليمنيّة، 1977.

ابن سعد الزهري، محمد بن سعد بن منيع. **الطبقات الكبرى**. تحقيق إحسان عباس. بيروت: دار صادر، 1968.

ابن سليمان، المتوكل على الله أحمد. **حقائق المعرفة في علم الكلام**. مراجعة وتصحيح حسن بن يحيى اليوسفيّ. صنعاء: مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية، 1424هـ/ 2003م.

ابن سمكة. **أخبار الدولة العباسية**. تحقيق عبد العزيز الدوري وعبد الجبار المطلبي. بيروت: دار الطليعة، 1971.

ابن سهل الرازيّ، أحمد. **أخبار فخ وخبر يحيى بن عبد الله وأخيه إدريس بن عبد الله**. تحقيق ماهر جرّار. بيروت: دار الغرب الإسلاميّ، 1995.

ابن طاووس. **إقبال الأعمال**. بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، 1417هـ/ 1996م.

______. **فرج المهموم في تاريخ علماء النجوم**. قم: منشورات الرضا، 1363هـ.

ابن طباطبا، أبو إسماعيل إبراهيم بن ناصر. **منتقلة الطالبيّة**. حقّقه وقدّم له السيّد محمّد مهديّ السيّد حسن الخرسان. النجف: المطبعة الحيدريّة، 1388هـ/ 1968م.

ابن الطقطقي، صفيّ الدين محمّد بن تاج الدين. **الأصيلي في أنساب الطالبيين** جمعه ورتّبه وحقّقه السيّد مهدي الرجائي. قم: مكتبة آية الله المرعشي النجفيّ، 1376ش/ 1418هـ.

ابن العربي، أبو بكر. **العواصم من القواصم**. تحقيق عمّار الطالبيّ. القاهرة: دار التراث، 1417هـ/ 1997م.

ابن عساكر، أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله. **تاريخ مدينة دمشق**. تحقيق علي شيري. بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر، 1415-1421هـ/ 1995-2001م.

_____. **تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري**. بيروت: دار الكتاب العربي، 1404هـ/ 1984م.

ابن علي، زيد. **المجموع الحديثي والفقهي**. تحقيق عبد الله بن حمود العزي. عمّان: مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية، 1422هـ/ 2002م.

_____. **مجموع كتب ورسائل الإمام الأعظم أمير المؤمنين زيد بن عليّ بن الحسين بن عليّ بن أبي طالب عليهم صلوات ربّ العالمين**. تحقيق إبراهيم يحيى الدرسي الحمزي. صعدة: مركز أهل البيت عليهم السلام للدراسات الإسلامية، 1422هـ/ 2001م.

ابن عنبة، جمال الدين أحمد بن علي الحسيني. **عمدة الطالب في أنساب آل أبي طالب**. قم: أنصاريان، 1383ش.

ابن الفقيه، أبو بكر أحمد بن إبراهيم الهمدانيّ. **مختصر كتاب البلدان**. تحقيق ميخائيل يان دخويه. بغداد: مكتبة المثنى، [د. ت.]. [نسخة مصورة عن ليدن: بريل 1302هـ/ 1885م].

ابن فند، محمّد بن عليّ بن يونس الزحيف. **مآثر الأبرار في تفصيل مجملات جواهر الأخبار، ويسمّى اللواحق النديّة بالحدائق الورديّة**. شرح بسامة السيّد صارم الدين الوزير. تحقيق عبد السلام عبّاس الوجيه وخالد قاسم محمّد المتوكّل. صنعاء: مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية، 1423هـ/ 2002م.

ابن القاسم الرسي، يحيى بن الحسين (الهادي إلى الحق). **الأحكام في الحلال والحرام**. جمعه عليّ بن أحمد بن أبي حريصة. صعدة: مكتبة التراث الإسلاميّ، 1420هـ/ 1999م.

_____. **مجموع الإمام الهادي إلى الحق يحيى بن الحسين عليه السلام**. تحقيق عبد الله بن محمد الشاذلي. عمّان: مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية، 1421هـ/ 2001م.

_____. **مجموع كتب ورسائل الإمام القاسم بن إبراهيم الرسّيّ**. دراسة

والموكيلات العامة، 1422هـ/ 2001م.

ـــ. مجموع كتب ورسائل الإمام محمّد بن القاسم الرسّي. تحقيق عبد الكريم أحمد الجدبان. صعدة: مكتبة التراث الإسلامي، 1423هـ/ 2002م.

المرتضى، المهديّ لدين الله أحمد بن يحيى. **المنية والأمل في شرح الملل والنّحل**. طبع محمّد جواد مشكور. بيروت: مؤسسة الكتاب الثقافية، 1988.

المغازليّ، أبو الحسن عليّ بن محمّد الشافعي. **مناقب الإمام عليّ بن أبي طالب عليه السلام**. تحقيق محمّد باقر البهبوديّ. بيروت: دار الأضواء، 1403هـ/ 1983م.

مفتاح، عبد الله. **المنتزع المختار من الغيث المدرار المعروف باسم شرح الأزهار**. صعدة: مكتبة التراث الإسلامي، 1424هـ/ 2003م.

مكي العامليّ (الشهيد الأول)، شمس الدين محمّد. **الدروس الشرعيّة في فقه الإماميّة**. تحقيق قسم الفقه في مجمع البحوث الإسلامي. مشهد: مؤسّسة الدراسات الإسلامية في محافظة القدس الرضوية، 1385ش/ 1426هـ.

النديم، أبو الفرج محمد بن أبي يعقوب. **الفهرست**. تحقيق رضا تجدد. طهران: نشرة المحقق، 1391هـ/ 1971م.

يعقوب، الحسين بن أحمد. **سيرة الإمام المنصور بالله القاسم بن عليّ العيانيّ**. تحقيق عبد الله محمّد الحبشي. صنعاء: دار الحكمة اليمانية، 1996.

يعلى الفرّاء، محمّد بن الحسين (القاضي الحنبلي). **المعتمد في أصول الدين**. حقّقه وقدّم له وديع زيدان حداد. بيروت: دار المشرق، 1974م.

ـــمد، حسن خضيري. **قيام الدولة الزيدية في اليمن**. القاهرة: مكتبة مدبولي، 1996م.

الأردكاني، أبو فاضل الرضوي. **شخصيّة زيد بن عليّ وقيامه**. قم: دفتر تبليغات إسلامي، 1364ش.

الأزوارقانيّ، إسماعيل بن الحسين بن محمّد بن الحسين بن أحمد المروزي. **الفخريّ في أنساب الطالبيّين**. تحقيق السيّد مهدي الرجائيّ. قم: مكتبة آية الله المرعشي العامّة، 1409هـ.

الأشعريّ، أبو الحسن علي بن إسماعيل. **مقالات الإسلاميّين واختلاف المصلّين**. تحقيق هلموت ريتر (فيسبادن: فرانتس شتاينر، 1400هـ/ 1980م).

الأشموريّ، عليّ محمّد. **الآراء الفقهيّة للإمام زيد بن عليّ في المعاملات والأحوال الشخصيّة والولاية**. [د. م.]: [د. ن.]، 2005.

الأصبهاني، الميرزا عبد الله أفندي. **رياض العلماء وحياض الفضلاء**. تحقيق أحمد الحسيني. قم: منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، 1403هـ.

الأصفهانيّ، أبو الفرج علي بن الحسين. **مقاتل الطالبيّين**. تحقيق كاظم مظفر. النجف: المكتبة الحيدريّة، 1385هـ/ 1965م.

الأصفهانيّ، الحمزة بن الحسن. **تاريخ سني ملوك الأرض والأنبياء عليهم الصلاة والسلام**. بيروت: منشورات دار مكتبة الحياة، 1961.

الأطروش، الناصر للحقّ الحسن بن علي. **الاحتساب**. تحقيق عبد الكريم أحمد جدبان. صعدة: مكتبة التراث الإسلاميّ، 1423هـ/ 2002م.

ـــــ. **البساط**. تحقيق عبد الكريم أحمد جدبان. صعدة: مكتبة التراث الإسلامي، 1418هـ/ 1997م).

الأكوع، إسماعيل بن عليّ. «التراث الفكري في عابر اليمن وحاضرها». **مجلة مجمع اللغة العربية الأردني**. السنة 4، العدد 11 (ربيع الأول – رجب 1401هـ/ 1981م).

. **هجر العلم ومعاقله في اليمن**. بيروت: دار الفكر المعاصر؛ دمشق: دار الفكر، 1416هـ/ 1995م.

الإمام الغزاليّ في الذكرى المئوية التاسعة لوفاته. بجهود محمّد كمال إبراهيم جعفر. الدوحة: جامعة قطر، 1406هـ/ 1986م.

الأمين، محسن. **أبو الحسن زيد الشهيد**. قم: مؤسسة آل البيت، 1371هـ.

أنصاريّ، حسن. «محمود الملاحمّي المعتزليّ في اليمن والتعريف برسالة في الردّ عليه حول زيادة الوجود على الماهيّة». مجلّة **المسار**. العدد 11/ 2 (2010).

البخاريّ، أبو نصر سهل بن عبد الله. **سرّ السلسلة العلويّة**. قدّم له وعلّق عليه السيّد محمّد صادق بحر العلوم. النجف: المكتبة الحيدرية، 1381هـ/ 1962م.

بروكلمان، كارل. **تاريخ الأدب العربي**. ترجمة عبد الحليم نجار. ط 3. القاهرة: دار المعارف، 1974.

البستيّ، إسماعيل بن أحمد. **المراتب**. تحقيق محمّد رضا أنصاريّ القمّي. قم: الدليل، 1421هـ.

البغداديّ، عبد القاهر بن طاهر. **الفَرْق بين الفِرَق**. تحقيق محمد عثمان الخشت. القاهرة: مكتبة ابن سينا، 1409هـ/ 1988م.

البلاذريّ، أبو العباس أحمد بن يحيى. **أنساب الأشراف**. تحقيق محمود فردوس عظم. دمشق: دار اليقظة، 1997-2004.

البلخي، أبو القاسم والقاضي عبد الجبار الهمداني والحاكم بن كرامة الجشمي. **فضل الاعتزال وطبقات المُعتزلة**. تحقيق فؤاد سيد. تونس: الدار التونسية للنشر، 1986.

البيروني، أبو الريحان محمّد بن أحمد. **الآثار الباقية عن القرون الخالية**. تحقيق وتعليق برويز أذكائي. طهران: منشورات التراث المكتوب، 1380ش.

البيهقيّ، ظهير الدين علي بن زيد. **تاريخ بيهق**. تحقيق سيّد كليم الله الحسيني. حيدرآباد: دائرة المعارف العثمانيّة، 1388هـ/ 1968م.

______. **لباب الأنساب والألقاب والأعقاب**. تحقيق سيّد مهدي رجايي. قم: مكتبة آية الله المرعشيّ العامّة، 1410هـ.

التميميّ، أبو حنيفة النعمان بن محمّد المغربيّ. **الإيضاح**. تقديم وإعداد محمّد كاظم رحمتي. بيروت: مؤسّسة الأعلميّ للمطبوعات، 1428هـ/ 2007م.

التنوخي، أبو علي المحسن بن علي. **نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة**. تحقيق عبود الشالجي. ط 2. بيروت: دار صادر، 1995.

الجاحظ، عمرو بن بحر (منسوب). **كتاب الدلائل والاعتبار على الخلق والتدبير**. القاهرة: مكتبة الكلّيّات الأزهرية، 1987؛ بيروت: دار الندوة الإسلامية، 1988.

______. **الحيوان**. تحقيق وشرح عبد السلام هارون. بيروت: المجمع العلميّ العربيّ الإسلاميّ، 1388هـ/ 1969م.

جرار، ماهر. «تفسير أبي الجارود عن الإمام الباقر». الأبحاث. العددان 50-51 (2002/ 2003).

______. «تفسير أبي الجارود عن الإمام الباقر: مساهمة في دراسة العقائد الزيدية المبكرة». **الأبحاث**. العددان 50-51 (2003).

الجشمي، المحسن بن كرامة. **تنبيه الغافلين** عن فضائل الطالبيين. تحقيق يحيى الدرسيّ. صعدة: مركز أهل البيت عليهم السلام للدراسات اليمنية، 1421هـ/ 2000م.

______. رسالة **إبليس إلى إخوانه المناحيس**. تحقيق حسين المدرّسي. بيروت: المنتخب العربي، 1415هـ/ 1995م.

الجعفي، المفضّل بن عمر. **كتاب فكُر المعروف** بـ توحيد المفضل، **أملاه الإمام أبو عبد الله الصادق عليه السلام**. تحقيق قيس العطار. قم: منشورات دليل ما، 1427هـ/ 1385ش.

...زي، أحمد بن عبد الله. **بدة في رجال شرح الأزهار المسمى بالمنتزع المختار من الغيث المدرار**. [1923].

...ويني، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف. **نهاية المطلب في دراية المذهب**. تحقيق عبد العظيم محمود الديب. جدّة: دار المنهاج، 1428هـ/ 2007م.

...حزمي، محمّد بن نصر. **من تراث شبه جزيرة العرب: مناظرة بين علماء مكة وعلماء نجد**. تحقيق محمّد زينهم محمّد عزب ومحمّد سيد عبد الغفار. القاهرة: مكتبة مدبولي، 1414هـ/ 1994م.

...حبشي، عبد الله. **الصوفيّة والفقهاء في اليمن**. صنعاء: مكتبة الجيل الجديد، 1396هـ/ 1976م.

_____. **مصادر الفكر العربي الإسلاميّ في اليمن**. أبو ظبي: المجمع الثقافي، 2004.

...حسن، ناجي. **ثورة زيد بن عليّ**. النجف: مطبعة الآداب، 1966م.

...حسني، أبو العبّاس أحمد بن إبراهيم. **المصابيح من أخبار المصطفى والمرتضى والأئمة المبامين من ولدهما الطاهرين**. تحقيق عبد الله بن عبد الله بن أحمد الحوثيّ. صنعاء: مؤسّسة الإمام زيد بن عليّ الثقافية، 1422هـ/ 2002م.

...حسيني، السيّد أحمد. **مؤلّفات الزيديّة**. 3 أجزاء. قم: منشورات مكتبة آية الله النجفي المرعشي، 1413هـ.

...حلّي، ابن داوود. **كتاب الرجال**. تحقيق محمد صادق آل بحر العلوم. النجف: المطبعة الحيدرية، 1972.

...حلّي، الحسن بن يوسف بن المطهر. **إيضاح الاشتباه في أسماء الرواة**. تحقيق محمّد الحسون. قم: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرّسين، 1411هـ.

...حميري، أبو سعيد نشوان. **الحور العين**. تحقيق كمال مصطفى. القاهرة: مكتبة الخانجي، 1948.

______ الحور العين. تحقيق كمال مصطفى. طهران: طباعة أوفست لطبعة الخانجي المصريّة، 1972م.

الخطيب البغداديّ، أبو بكر أحمد بن عليّ بن ثابت. **تاريخ مدينة السلام وأخبار محدّثيها وذكر قطّانها العلماء من غير أهلها وواردها**. حقّقه وضبط نصّه وعلّق عليه بشّار عوّاد معروف. بيروت: دار الغرب الإسلاميّ، 1422هـ/ 2001م.

الخلّال، أبو بكر أحمد بن محمد بن هارون. **السُّنّة**. دراسة وتحقيق عطية الزهراني. الرياض: دار الراية، 1410هـ/ 1989م.

دائرة المعارف الإسلاميّة الكبرى. إشراف كاظم موسويّ البجنوردي. طهران: مركز دائرة المعارف الإسلاميّة الكبرى، 1373ش/ 1994م.

دليل مخطوطات مؤسّسة كاشف الغطاء العامّة. النجف: منشورات مؤسّسة كاشف الغطاء العامة، 1431هـ/ 2010م.

الديلمي، محمد بن الحسن. **بيان مذهب الباطنيّة وبطلانه**. تحقيق ردولف شتروتمان. إستانبول: مطبعة الدولة، 1938.

الذهبيّ، محمد بن أحمد. **تاريخ الإسلام**. تحقيق بشّار عوّاد معروف. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1424هـ/ 2003م.

______ **سير أعلام النبلاء**. تحقيق شعيب الأرنؤوط [illegible]. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1417هـ/ 1996م.

[illegible] فخر الدين (منسوب). **الشجرة المباركة في أنساب الطالبيّة**. تحقيق السيّد مهدي الرجائيّ. قم: مكتبة آية الله العظمى المرعشيّ النجفيّ، [illegible]ش/ 1419هـ.

[illegible] مفرّح بن أحمد. **سيرة الإمامَين الجليلَين الشريفَين الفاضلَين، نصّ تاريخيّ يمنيّ من القرن الخامس الهجريّ**. تحقيق ودراسة رضوان السيّد وعبد الغني محمود عبد العاطي. بيروت: دار المنتخب العربيّ، 1413هـ/ 1993م.

رسائل العدل والتوحيد. تحقيق محمّد عمارة. القاهرة: دار الهلال، 1971.

رسّي، القاسم بن إبراهيم. الكامل المنير في إثبات ولاية أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب (ع). تحقيق عبد الولي يحيى هادي. صعدة: مركز أهل البيت، 1423هـ/ 2002م.

. مجموع كتب الإمام القاسم بن إبراهيم الرسي ورسائله. دراسة وتحقيق عبد الكريم أحمد جدبان. صنعاء: دار الحكمة اليمانية، 1422هـ/ 2001م.

رتيحي، أحمد عبد الرزاق وعبد الله محمد الحبشي وعلي وهّاب الآنسي. فهرست مخطوطات مكتبة الجامع الكبير بصنعاء. صنعاء: مكتبة الأوقاف، 1984م.

رينولدز، جبرئيل سعيد. «هل تثبيت دلائل النبوّة لعبد الجبار يمكن أن يعدّ مصدرًا لتاريخ المسيحيّة؟». ترجمة منصور معتمدي. المعارف الدورة 20، العدد 3 (1382ش/ 2003م).

زبيريّ، مصعب بن عبد الله. نسب قريش. تحقيق ليفي بروفنسال. ط 3. القاهرة: دار المعارف، 1953.

زرزور، عدنان. الحاكم الجشميّ ومنهجه في تفسير القرآن. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1391هـ/ 1971م.

زيد، علي محمّد. معتزلة اليمن: دولة الهادي وفكره. صنعاء: مركز الدراسات والبحوث اليمنيّ؛ بيروت: دار العودة، 1985.

سامرائيّ، خليل إبراهيم الحموريّ. قراءة زيد بن عليّ: دراسة نحوية ولغوية. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1427هـ/ 2006م.

سبحاني، جعفر. الزيديّة في موكب التاريخ. بيروت: دار الأضواء، 1418هـ/ 1997م.

سبكيّ، عبد الوهاب بن عليّ. طبقات الشافعيّة الكبرى. تحقيق محمود محمّد الطناحيّ وعبد الفتاح محمّد الحلو. القاهرة: طبعة عيسى البابي الحلبي، 1385-1386هـ/ 1966-1967م.

شافين، إبراهيم (محرر). في محراب المعرفة (كتاب تكريمي لإحسان عباس). بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1997.

السلفي، أبو طاهر أحمد بن محمد. **الأربعين المستغني بتابعين ما فيه عن المعين المعروف بالأربعين البلدانيّة**. تحقيق أبو عبد الرحمن مسعود بن عبد الحميد السعديّ. الرياض: أضواء السلف، 1418هـ/ 1997م.

السمعانيّ، عبد الكريم بن محمّد. **الأنساب**. تحقيق عبد الله عمر الباروديّ. بيروت: دار الجنان، 1408هـ/ 1988م.

السهمي، حمزة بن يوسف. **تاريخ جرجان**. ط 4. بيروت: عالم الكتب، 1407هـ/ 1987م.

سيّد، أيمن فؤاد. **تاريخ المذاهب الدينيّة في بلاد اليمن حتّى نهاية القرن السادس الهجريّ**. بيروت: الدار المصريّة اللبنانيّة، 1408هـ/ 1987م.

______. «مخطوطات اليمن». **مجلّة معهد المخطوطات العربيّة**. العدد 73 (ربيع الأول - رمضان 1374هـ/ أيار/ مايو - تشرين الثاني/ نوفمبر 1955م).

______. **مصادر تاريخ اليمن في العصر الإسلاميّ**. القاهرة: المعهد العلميّ الفرنسيّ للآثار الشرقيّة بالقاهرة، 1974.

السيد، رضوان. «محمّد النفس الزكيّة وسيرته في أهل البغي». **مجلة كلية الآداب** (جامعة صنعاء). العدد 1 (1990).

______. **الجماعة والمجتمع والدولة**: سلطة الأيديولوجيا في المجال السياسيّ العربيّ الإسلاميّ. بيروت: دار الكتاب العربي، 1418هـ/ 1997م.

الشاميّ، أحمد بن محمّد. **تاريخ اليمن** الفكري في العصر العباسيّ. بيروت: دار النفائس، 1407هـ/ 1987م.

الشجري، المرشد بالله يحيى بن الحسين. الأمالي الاثنينية. تحقيق عبد الله بن حمود العزّي. صنعاء: مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية، 1429هـ/ 2008م.

______. **سيرة الإمام المؤيّد** بالله أحمد بن الحسين **الهارونيّ**. تحقيق صالح عبد الله قربان. صنعاء: مؤسسة الإمام زيد بن عليّ الثقافيّة، 1424هـ/ 2003م.

النجري، الموفق بالله الحسين بن إسماعيل. **الاعتبار وسلوة العارفين**. تحقيق عبد السلام بن عبّاس الوجيه. صنعاء: مؤسّسة الإمام زيد بن عليّ الثقافية، 1421هـ/ 2001م.

الشرفي، أحمد بن محمد. **شرح الأساس الكبير: شفاء صدور الناس بشرح الأساس**. دراسة وتحقيق أحمد عطا الله عارف. صنعاء: دار الحكمة اليمانية، 1411هـ/ 1991م.

______. **عدّة الأكياس في شرح معاني الأساس**. صنعاء: دار الحكمة اليمانية، 1415هـ/ 1995م.

الشرفيّ، عبد الله بن أحمد بن إبراهيم. **المصابيح الساطعة الأنوار تفسير أهل البيت عليهم السلام**. تحقيق محمّد قاسم الهاشميّ وعبد السلام عبّاس الوجيه. صعدة: مكتبة التراث الإسلامي، 1418هـ/ 1998م.

ششن، رمضان. **مختارات من المخطوطات العربية النادرة في مكتبات تركيا**. إستانبول: إيسار، 1977.

______. **نوادر المخطوطات العربية في مكتبات تركيا**. بيروت: دار الكتاب الجديد، 197[illegible].

الشهاريّ، إبراهيم بن القاسم بن الإمام المؤيّد بالله. **طبقات الزيدية الكبرى (القسم الثالث: بلوغ المراد إلى معرفة الإسناد)**. تحقيق عبد السلام بن عبّاس الوجيه. صنعاء/ عمّان: مؤسّسة الإمام زيد بن عليّ الثقافية، 1421هـ/ 2001م.

الشهرستانيّ، محمد بن عبد الكريم. **الملل والنِّحل**. تحقيق عبد العزيز محمد الوكيل. القاهرة: مؤسسة الحلبي، 1387هـ/ 1968م.

الشيخ الصدوق، أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي. **أمالي الصدوق**. قدّم لها محمد مهدي خرسان. النجف: المطبعة الحيدرية، 1389هـ/ 1970م.

______. **عيون أخبار الرضا**. قم: منشورات أنصاريان، 1384ش/ 1426هـ.

______. **كمال الدين وتمام النعمة**. تحقيق حسين الأعلمي. بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، 1412هـ/ 1991م.

الصابي، أبو إسحاق إبراهيم بن هلال. **المنتزع من كتاب التاجي في أخبار الدولة الديلمية**. تحقيق محمد حسين الزبيدي. بغداد: منشورات وزارة الإعلام، 1977.

الصاحب بن عباد، أبو القاسم إسماعيل. **نصرة مذاهب الزيديّة**. تحقيق ناجي حسن. بيروت: الدار المتحدة للنشر، 1981م.

الصفديّ، صلاح الدين خليل بن أيبك. **الوافي بالوفيّات**. تحقيق رمضان عبد التوّاب. بيروت/ فيسبادن: فرانز شتاينر، 1399هـ/ 1979م.

______. **الوافي بالوفيات**. تحقيق رمزي البعلبكي. بيروت/ فيسبادن: فرانتس شتاينر، 1404هـ/ 1983م.

الصنعانيّ، محمّد بن محمّد زبارة الحسنيّ. **أئمّة اليمن**. تعز: مطبعة النصر الناصرية، 1372ش/ 1993م.

الطباطبائيّ، عبد العزيز. «المتبقّي من مخطوطات نهج البلاغة حتى نهاية القرن الثامن». **تراثنا**. السنة 1، العدد 5 (1406هـ).

______. **أهل البيت عليهم السلام في** المكتبة العربية. قُم: مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، 1417هـ.

الطبرسيّ، الفضل بن الحسن. **مجمع البيان في تفسير القرآن**. تصحيح السيّد هاشم رسولي المحلّاتيّ والسيد فضل الله اليزدي الطباطبائي. بيروت: دار المعرفة، 1408هـ/ 1988م.

الطبريّ، أحمد بن موسى. **المنير على مذهب الإمام الهادي إلى الحقّ يحيى بن الحسين عليهما السلام**. تحقيق علي سراج الدين عدلان. صعدة: مركز أهل البيت (ع) للدراسات الإسلامية، 1421هـ/ 2000م.

______. **مجالس الطبريّ**. تحقيق عبد الله بن حمود العزّي. عمّان: مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية، 1422هـ/ 2001م.

طبري، محمد بن جرير. **التبصير في معالم الدين**. تحقيق علي بن عبد العزيز الشبلي. الرياض: دار العاصمة، 1416.

———. **تاريخ الرُّسل والملوك**. تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم. القاهرة: دار المعارف، 1960-1969.

طهراني، آغا بزرك. **الذريعة إلى تصانيف الشيعة**. بيروت: دار الأضواء، 1403هـ/ 1983م.

———. **طبقات أعلام الشيعة**. القسم الأول، القرن السابع. تحقيق علي نقي منزوي. بيروت: دار الكتاب العربي، 1390ش/ 1971م.

———. **طبقات أعلام الشيعة، إحياء الداثر من القرن العاشر**. تحقيق علي نقي منزوي. طهران: جامعة طهران، 1366ش/ 1987م.

———. **طبقات أعلام الشيعة: الأنوار الساطعة في المائة السابعة**. تحقيق علي نقي منزوي. بيروت: دار الكتاب العربي، 1972.

الطوسي، أبو جعفر محمد بن الحسن. **اختيار معرفة الرجال المعروف برجال الكشّي**. تحقيق جواد القيومي الأصفهاني. قم: مؤسسة النشر الإسلامي، 1384ش/ 1426هـ.

———. **التهذيب**. تحقيق السيّد حسن الموسويّ خرسان. طهران: دار الكتب الإسلامية، 1365ش/ 1986م.

———. **تهذيب الأحكام**. صحّحه وعلّق عليه علي أكبر الغفاريّ. طهران: مكتبة الصدوق، 1376ش/ 1417هـ.

———. **فهرس كتب الشيعة وأصولهم وأسماء المصنّفين وأصحاب الأصول**. تحقيق عبد العزيز الطباطبائي. قم: مكتبة المحقّق الطباطبائيّ، 1420هـ.

عارف، أحمد عبد الله. **مقدّمةٌ في دراسة الاتّجاهات الفكرية والسياسيّة في اليمن فيما بين القرن الثالث والخامس الهجريّ**. بيروت: المؤسسة الجامعيّة للدراسات والنشر والتوزيع، 1411هـ/ 1991م.

العاني، حسن فاضل زعين. **سياسة المنصور أبي جعفر الداخلية والخارجية**. بغداد: دار الرشيد، 1981.

العباديّ، أبو عاصم محمد بن أحمد. **طبقات الفقهاء الشافعيّة**. ليدن: بريل، 1964م.

العبد الجادر، عادل سالم. **الإسماعيليّون: كشف الأسرار ونقد الأفكار**. سلسلة البحوث والدراسات الإسماعيلية. الكويت: دار قرطاس للنشر، 2002م.

عبد الجبّار، أبو الحسن عبد الجبّار بن أحمد. **المغني في أبواب التوحيد والعدل**. تحقيق خضر محمد نبها. بيروت: دار الكتب العلمية، 2011.

______. **المغني في أبواب التوحيد والعدل**. تحقيق محمود محمد قاسم. القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة، 1958.

عبد العاطي، عبد الغني محمود. «أبو فراس بن دعثم وكتابه السيرة المنصوريّة». **مجلّة كلية الآداب**. جامعة صنعاء. العدد 10 (1989).

______. **الصراع الفكري في اليمن بين الزيدية والمطرّفيّة: دراسة ونصوص**. القاهرة: دار عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، 2002.

العبيدليّ النسّابة، أبو الحسن محمّد بن أبي جعفر شيخ الشرف. **تهذيب الأنساب ونهاية الأعقاب**. استدراك وتعليق عبد الله الشريف الحسين بن محمّد المعروف بابن طباطبا الحسنيّ النسّابة. تحقيق محمّد كاظم المحموديّ. قم: مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، [illegible]هـ.

عثمان، عبد الكريم. **القاضي عبد الجبار**. بيروت: دار العربية، 1386هـ/ 1967م.

العلويّ، عليّ بن محمّد بن عبيد الله العبّاسي. **سيرة الهادي إلى الحق يحيى بن الحسين عليه وآله السلام**. تحقيق سهيل زكّار. بيروت: دار الفكر، 1401هـ/ 1981م.

العمرانيّ، يحيى بن أبي الخير. **الانتصار في الردّ على المعتزلة القدريّة الأشرار**. دراسة وتحقيق سعود بن عبد العزيز الخلف. الرياض: أضواء السلف، 1419هـ/ 1999م.

...بي، الإمام المنصور بالله القاسم بن علي بن عبد الله. مجموع كتب ورسائل الإمام القاسم العياني. تحقيق عبد الكريم أحمد الجدبان. صعدة: مكتبة التراث الإسلامي، 2002.

...بي، الحسين بن القاسم. مجموعة كتب ورسائل الإمام المهدي لدين الله الحسين بن القاسم العِياني. تحقيق إبراهيم يحيى الدرسي الحمزي. صعدة: مركز أهل البيت للدراسات الإسلامية، 1425هـ/2004م.

...الي، أبو حامد محمد. إحياء علوم الدين. ط 3. بيروت: دار القلم، [د. ت.].

...د بدري محمّد. شيخ الأخباريّين: أبو الحسن المدائنيّ. النجف: مطبعة القضاء، 1975.

...وري، فاروق عمر. بحوث في التاريخ العبّاسيّ. بيروت: دار القلم؛ بغداد: مكتبة النهضة، 1977.

———. العبّاسيّون الأوائل (97-170هـ/716-786م) دراسة تحليلية. بيروت: دار الإرشاد، 1970-1974.

...سمي، حميدان بن يحيى. مجموع حميدان: بيان... المهديّ من الأقوال. تحقيق أحمد علي الحمزي... صعدة: مركز أهل البيت للدراسات الإسلامية، 1424هـ...

...زويني، عبد الجليل الرازي. بعض مثالب النواصب في نقض بعض... الروافض المشهور باسم النقض... الأرمويّ. قُم: دار الحديث، 1391...

...ي، علي بن إبراهيم. تفسير علي بن إبر... المهدي، 1435هـ.

...ل، عبد الرزاق أحمد. التأثيرات العربية الإسلامية... القاهرة: مركز...

قهرماني نجاد شانق، بهاء الدين. **قيام أصحاب اللباس الأخضر: هجرة السادات العلوية ونهضتهم في إيران من البداية إلى تأسيس حكومة علويي طبرستان**. طهران، 1386ش.

كرانكو. «حول كتاب من كتب الجاحظ». **مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق**. ج 9 (ربيع الأول 1348هـ).

الكرماني، حميد الدين. **مجموعة رسائل الكرماني**. تحقيق مصطفى غالب. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1403هـ/ 1983م.

الكليني، أبو جعفر محمد بن يعقوب. **الكافي**. تحقيق علي أكبر غفاري. طهران: دار الكتب الإسلامية، [illegible].

الكوفي، فرات بن [illegible]. **تفسير فرات الكوفي**. تحقيق محمد كاظم محمودي. [illegible] 1410هـ/ [illegible]م.

المحلي، [illegible]. **سيرة الإمام أحمد بن يحيى الناصر لدين الله** [illegible] مع المعهد [illegible].

مادلونغ، [illegible]. **أخبار أئمة الزيدية في طبرستان وديلمان وجيلان**. نصوص [illegible] المعهد الألماني للأبحاث [illegible].

«الحكام العلويون في طبرستان وديلمان وجيلان». ترجمة محسن معيني. مجلة المعارف. الدورة [illegible] العددان 1 - 2 (1385ش/ 2006م).

«السلالات الصغيرة في شمال إيران». **تاريخ إيران من سقوط الدولة الساسانية إلى عهد السلاجقة**. إعداد ريتشارد نيلسون فراي. الترجمة الفارسية حسن أنوشه. طهران: منشورات أمير كبير، 1372ش/ 1993م.

«ملاحظات عن مصادر الفرق الإمامية». ترجمة جنكيز بهلوان. طهران: [illegible]

[illegible]

[illegible]، أبو الحسن علي بن الحسين [illegible]

دار الهجرة ١٤٠٩هـ

[illegible]، أحمد بن محمد بن يعقوب [illegible]

[illegible]، أحمد بن أحمد، تاريخ [illegible]

[illegible]

المقدسي، البشاري، أبو عبد الله محمد بن [illegible]

الأقاليم، وضع مقدمته [illegible]

إحياء التراث العربي، [illegible]

[illegible]

قهرماني نجاد شائق، بهاء الدين. **قيام أصحاب اللباس الأخضر: هجرة السادة العلويّة ونهضتهم في إيران من البداية إلى تأسيس حكومة علويّي طبرستان.** طهران، 1386ش.

كرانكو. «حول كتاب من كتب الجاحظ». **مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق.** ج 9 (ربيع الأوّل 1348هـ).

الكرماني، حميد الدين. **مجموعة رسائل الكرماني.** تحقيق مصطفى غالب. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1403هـ/ 1983م.

الكلينيّ، أبو جعفر محمّد بن يعقوب. **الكافي.** تحقيق علي أكبر غفاريّ. طهران: دار الكتب الإسلاميّة، 1365ش/ 1986م.

الكوفي، فرات بن إبراهيم. **تفسير فرات الكوفي.** تحقيق محمد كاظم محمودي. طهران: وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، 1410هـ/ 1990م.

اللحجيّ، مسلم بن محمّد بن جعفر. **سيرة الإمام أحمد بن يحيى الناصر لدين الله.** تحقيق ويلفرد مادلونغ. إكستير: إيثاكا برس إكستير مع المعهد الشرقيّ بجامعة أكسفورد، 1990م.

مادلونغ، ويلفرد. **أخبار أئمّة الزيديّة في طبرستان وديلمان وجيلان.** نصوص تاريخية جمعها وحقّقها مادلونغ. بيروت: المعهد الألماني للأبحاث الشرقية، 1987.

______. «الحكام العلويّون في طبرستان وديلمان وجيلان». ترجمة محسن جعفري مذهب. **المعارف.** الدورة، العددان 1-2 (1385ش/ 2006م).

______. **السلالات الصغيرة في شمال إيران.** تاريخ إيران من سقوط الدولة الساسانية **إلى عهد السلاجقة.** إعداد ريتشارد نيلسون فراي. الترجمة الفارسيّة حسن أنوشة. طهران: منشورات أمير كبير، 1372ش/ 1993م.

______. **ملاحظات عن مصادر الفرق الإماميّة.** ترجمة جنكيز بهلوان. طهران: انتشارات افراز، 1368ش/ 1989م.

المحلّي، حميد بن أحمد. **الحدائق الوردية في مناقب أئمة الزيدية**. تحقيق المرتضى بن زيد المحطوري الحسنيّ. صنعاء: مطبوعات مكتبة مركز بدر العلميّ والثقافيّ، 1423هـ/ 2002م.

محاسن الأزهار في مناقب إمام الأبرار ووالد الأئمة الأطهار الإمام أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالبٍ عليه السلام. تحقيق الشيخ محمّد باقر المحمودي. قم: مجمع إحياء الثقافة الإسلامية، 1422هـ.

المرادي، محمد بن أسعد. **المُهذّب في فتاوى الإمام المنصور بالله عبد الله بن حمزة**. تصحيح ومقابلة عبد السلام بن عبّاس الوجيه. عمّان/ صنعاء: مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية، 1421هـ/ 2001م.

المرادي، محمّد بن منصور. رأب الصدع (**أمالي الإمام أحمد بن عيسى بن زيد**). حقّقه وخرّج أحاديثه وشرحها السيّد عليّ بن إسماعيل بن عبد الله المؤيّد الصنعاني. بيروت: دار النفائس، 1410هـ/ 1990م.

المزّي، يوسف بن عبد الرحمن. **تهذيب الكمال في أسماء الرجال**. تحقيق بشار عواد معروف. ط 3. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1436هـ/ 2015م.

المسعودي، أبو الحسن علي بن الحسين بن علي. **مروج الذهب**. قم: مؤسسة دار الهجرة، 1409هـ.

مسكويه، أحمد بن محمد بن يعقوب. **تجارب الأمم**. حققه وقدّم له أبو القاسم إماميّ. طهران: دار سروش للطباعة والنشر، 1377ش/ 1998م.

المطاع، أحمد بن أحمد. **تاريخ اليمن الإسلاميّ**. تحقيق عبد الله محمّد الحبشيّ. بيروت: شركة التنوير، 1407هـ/ 1986م.

المقدسي البشاري، أبو عبد الله محمّد بن أحمد. **أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم**. وضع مقدّمته وهوامشه وفهارسه محمّد مخزوم. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1408هـ/ 1987م.

مقدّم، براتعليّ غلامي. **فهرس المخطوطات في المكتبة المركزية في محافظة القدس الرضوية**. مشهد: مكتبة محافظة القدس الرضوية، 1382ش/ 2003م.

المقرم، عبد الرزاق الموسوي. زيد الشهيد. النجف: مطبعة الغري، 1355هـ/ 1937م.

المقريزيّ، أحمد بن عليّ. **اتعاظ الحنفا بأخبار الأئمة الفاطميّين الخلفا**. تحقيق جمال الدين الشيال. القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، 1416هـ/ 1996م.

______. **المواعظ والاعتبار في ذكر الخطط والآثار**. تحقيق أيمن فؤاد سيّد لندن: مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، 1424هـ/ 2003م.

المنصور بالله القاسم بن محمّد. **الاعتصام بحبل الله المتين وحرمة التفرّق في الدين، بما شرعه سبحانه وتعالى في كتابه الذكر المبين، وعلى رسوله محمّد خاتم النبيّين صلّى الله عليه وسلّم**. تحقيق يحيى عبد الكريم الفضيل. صنعاء: مكتبة اليمن الكبرى، 1408هـ/ 1987م.

المهلا، شرف الدين الحسين بن الناصر الشرفيّ. **مطمح الآمال في إيقاظ جهلة العمّال من سِنة الضلال**. تحقيق عبد الله بن عبد الله بن أحمد الحوثي. صنعاء: مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية، 1422هـ/ 2002م.

موريمتو، كازيو. «تشكّل علم أنساب آل أبي طالب في القرنين الرابع والخامس الهجريّين». **مجلة كلية الآداب** والعلوم الإنسانية (جامعة فردوسي/ مشهد). السنة 29، العددان 3-4 (خريف – شتاء 1357ش/ 1978م).

المؤيّديّ، مجد الدين بن محمّد بن منصور. التحف شرح الزلف. صنعاء: مكتبة بدر، 1417هـ/ 1997م.

______. **لوامع الأنوار في جوامع العلوم** والآثار وتراجم أولي العلم والأنظار. تحقيق محمّد علي عيسى. صعدة: مركز أهل البيت، 1422هـ/ 2001م.

الناشئ الأكبر، عبد الله بن محمد. مسائل الإمامة ومقتطفات من **الكتاب الأوسط في المقالات**. تحقيق يوسف فان إس. بيروت/ فيسبادن: فرانتس شتاينر، 1971.

النامي، خليل يحيى. **البعثة المصرية** لتصوير المخطوطات العربية في بلاد **اليمن**. القاهرة: وزارة المعارف العمومية، 1952.

..., علي موسوي. «الرسالة الزاجرة في الردّ على الغلوّ في مذهب الزيديّة». مجلّة هفت آسمان، العدد 29 (1385ش).
«الرسالة الزاجرة: الردّ على الغلوّ في مذهب الزيديّ». مجلّة هفت آسمان، السنة 8، العدد 27 (ربيع 1385ش/ 2006م).

النجاشيّ، أحمد بن عليّ. **فهرست أسماء كتب الشيعة المشتهر برجال النجاشيّ**. تحقيق آية الله سيد موسى الشبيريّ الزنجانيّ. قم: مؤسّسة النشر الإسلامي، 1407هـ.

النوبختي، الحسن بن موسى. **فرق الشيعة**. تحقيق هبة الدين الشهرستاني. بيروت: منشورات الرضا، 1433هـ/ 2012م.

الهارونيّ، أبو طالب يحيى بن الحسين. **الإفادة في تاريخ الأئمّة السادة**. تحقيق محمّد كاظم رحمتي. طهران: مركز پژوهشي ميراث مكتوب، 1378ش/ 1999م.

______. **التحرير في الفقه**. تحقيق محمد بن يحيى سالم العزّان. صعدة: مكتبة مركز بدر العلمي والثقافي، 1418هـ/ 1997م.

______. **تيسير المطالب في أمالي أبي طالب**. رتّبه على الأبواب القاضي جعفر بن أحمد بن عبد السلام. تحقيق عبد الله بن حمود العزّيّ. صنعاء: مؤسّسة الإمام زيد بن عليّ الثقافيّة، 1422هـ.

الهاروني، الإمام المؤيد بالله أحمد بن الحسين. **إثبات نبوة النبي**. تحقيق خليل أحمد إبراهيم الحاج. القاهرة: دار التراث العربي، 1399هـ/ 1979م.

______. **الأمالي الصغرى**. تحقيق عبد السلام بن عبّاس الوجيه. صعدة: دار التراث الإسلاميّ، 1414هـ/ 1993م.

______. **التبصرة**. تحقيق عبد الكريم أحمد جدبان. صعدة: مكتبة التراث الإسلاميّ، 1423هـ/ 2002م.

______. **التجريد في فقه الإمامين الأعظمين القاسم بن إبراهيم والهادي يحيى بن الحسين عليهما السلام**. أعده للطبع عبد الله بن حمود العزي. صعدة: مؤسسة الإمام زيد الثقافية، 1422هـ/ 2002م.

الهمدانيّ، حسين بن فيض الله. **الصليحيّون والحركة الفاطميّة في اليمن (من سنة 268هـ إلى سنة 626هـ)**. صنعاء: منشورات المدينة، 1986.

الوجيه، عبد السلام بن عباس. **أعلام المؤلّفين الزيديّة**. عمّان: مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية، 1420هـ/ 1999م.

ـــــــ. **مصادر التراث في المكتبات الخاصّة في اليمن**. صنعاء: مؤسّسة الإمام زيد بن عليّ الثقافيّة، 1422هـ/ 2002م.

ـــــــ. **معجم رجال الاعتبار وسلوة العارفين**. صنعاء/ عمّان: مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية، 1421هـ/ 2001م).

ـــــــ. **معجم المؤلفين الزيدية**. عمّان: مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية، 1420هـ/ 1999م.

الوزير، صارم الدين إبراهيم بن محمّد. **الفلك الدوّار في علوم الحديث والفقه والآثار**. حقّقه وعلّق عليه محمد يحيى سالم عزان. صعدة: مكتبة التراث الإسلامي؛ صنعاء: دار التراث اليمني، [illegible]هـ/ [illegible]م.

الوزير، عبد الله بن علي. **تاريخ طبق الحلوى وصحاف المن والسلوى**. تحقيق محمّد عبد الرحيم الجازم. صنعاء: مركز الدراسات والبحوث اليمنيّ، 1428-1429هـ/ 2007-[illegible].

الوزير، الهادي بن إبراهيم. **هداية الراغبين إلى مذهب العترة الطاهرين**. تحقيق عبد الرقيب بن مطهر محمد حجر. صعدة: مركز أهل البيت للدراسات الإسلامية، 1423هـ/ 2002م.

ياقوت الحموي، شهاب الدين أبو عبد الله. **معجم البلدان**. ط 2. بيروت: دار صادر، 1397هـ/ 1977م.

2. الفارسية

الآملي، أولياء الله. **تاريخ رويان**. تصحيح وتحشية منوچهر ستوده. طهران: [illegible]

[illegible]، بهاء الدين محمد بن حسن. تاريخ طبرستان. تصحيح [illegible] إقبال. تهران: كتابخانه كلاله خاور، [illegible].

[illegible]ري القمي، سعد بن عبد الله. المقالات والفرق. تحقيق محمد جواد مشكور. طهران: المطبعة الحيدرية، [illegible].

[illegible]كوري، السيد أحمد الحسيني. التراث العربي المخطوط في مكتبات [illegible] العامة (10 مجلدات). قم: منشورات [illegible].

. دليل المخطوطات. قم: [illegible].

. فهرست نسخه هاى خطى كتابخانه صدوقى [illegible] مخطوطات مكتبة الصدوقي [illegible] الإسلامية، 1383ش/ 1425هـ.

. فهرست نسخه هاي خطي كتابخانه عمومي [illegible] در قم (فهرس مخطوطات المكتبة العامة لآية الله [illegible] قم). (قم: [illegible]/ 1354ش).

[illegible]، حسن. «ابو زيد العلوي وكتابه [illegible]» [illegible] في: [illegible]

. «ابو زيد علوى وكتاب [illegible]» وكتابه في الرد على [illegible] المعارف [illegible] (1379ش/ 2000م).

. «ابو القاسم بستى و كتاب [illegible] المراتب». كتاب ماه دين [illegible].

. «ابو القاسم بستى و كتابى منسوب [illegible]» البستي والكتاب المنسوب إلى [illegible] 1381ش).

[illegible] وكتاب [illegible]

______. «أخبار الدولة السلجوقيّة». **المعارف**. الدورة 17، العدد 1 (1379ش/ 2000م).

______. «ادبيات امامت نگارى زيديان و جدل ضد معتزلى و ضد امامى» («أدب الإمامة، الزيديّة والجدل مع المعتزلة والإماميّ»). موقع الكتّاب. في: http://ansari.kateban.com/post/1578

______. «از ميراث زيديان ايران (2): نسخه اى شامل دو كتاب نحوى متعلق به يک كتابخانه زيدى شمال ايران» («من التراث الزيديّ الإيرانيّ (2)، نسخة تتضمّن كتابين نحويّين تعود إلى مكتبةٍ زيديّة شمال إيران»). موقع الكتّاب، في: https://ansari.kateban.com/post/1684

______. باز هم درباره على بن مهدى طبرى و كتابى از ابن فورک («عليّ بن المهديّ الطبريّ وكتاب عن ابن فورك»). **كتاب ماه دين**. رقم 97-98 (1384ش).

______. **بررسيهاى تاريخى در حوزه اسلام وتشيع (دراسات تاريخيّة في حوزة الإسلام والتشيّع) (90 مقالة** وملاحظة). طهران: مكتبة ومتحف ومركز مستندات مجلس الشورى الإسلامي، 1390ش/ 2011م.

______. «تاريخ مسلم لحجى» («تاريخ مسلم اللحجيّ»). **المعارف**. [illegible] 15، العدد 3 (1377ش/ 1998م).

______. «تاريخچه مناسبات اعتقادى و كلامى [illegible] معتزليان» («تاريخ [illegible] العقائدية بين الزيدية والمعتزلة»). موقع الكتّاب. في: https://ansari.kateban.com/post/1563

______. «تحفه اى گرانقدر از كاشمر/ ترشيز» («التحفة ثمينةٌ من كاشمر/ [illegible]» (تفسيرٌ معتزليٌّ يعود إلى أحد التيارات المعتزليّة في خراسان). [illegible] ماه دين. العددان 102-103 (1386ش/ 2007م).

______. «تفسير كتاب الله؛ متنى از كدامين دوران. نيمه سده هفتم يا اواخر سده هشتم؟» («تفسير كتاب الله: متن من أيّ عصر: منتصف القرن السابع أم أواخر القرن الثامن؟»). موقع الكتّاب. في: http://ansari.kateban.com/post/1676

. «چند نکته درباره ابانه چاپ مجلس (1)» («ملاحظات عدة عن كتاب الإبانة طبعة المجلس (1)»). موقع الكتّاب، في:
http://ansari.kateban.com/post/1755

. «چهار مكتوب به گیلان و دیلمستان متعلق به نخستین سالهای سده هفتم قمری» («أربع رسائل إلى جيلان وديلمستان في السنوات الأولى من القرن السابع»). موقع الكتّاب، في: https://ansari.kateban.com/post/1631

. «راه «نجات» از «فتنه» و «اختلاف»: سندی مهم درباره عقاید گروهی از شیعیان کوفه در اواخر سده دوم قمری» («طريق النجاة من الفتنة والاختلاف: سند مهم عن عقائد مجموعة شيعة الكوفة في أواخر القرن الثاني الهجريّ»). موقع الكتّاب، في: http://ansari.kateban.com/post/1753

. «زوائد الإبانة (2): نسخه ابن الوليد القرشي» («زوائد الإبانة (2): نسخة ابن الوليد القرشي»). موقع الكتاب، في: http://ansari.kateban.com/post/1756

. «زيديه در تقابل با معتزله: رديه اى از قاضي جعفر ابن عبدالسلام درباره امامت» («الزيدية في مقابل المعتزلة: دحض القاضي جعفر بن عبد السلام عن الإمامة»). موقع الكُتّاب، في: https://ansari.kateban.com/archive/13886

. «زیدیه و چالش حنابله و معتزله» («الزيديّون وصراع الحنابلة والمعتزلة»). كتاب ماه دين، العدد 36 (1379ش/ 2000م).

. «زیدیه و منابع مکتوب امامیه» («الزيديّة والمصادر الإمامية المكتوبة»). علوم الحديث، السنة 6، العدد 2 (صيف 1380ش/ 2001م).

. «زيديه ومنابع مكتوب اماميه» («الحاكم الجشمي وكتاب السفينة الجامعة»). كتاب ماه دين، العددان 91-92 (1384ش).

. «فخر رازی و مکاتبه او با یکی از حکمای معاصر خود» («الفخر الرازي ومراسلاته مع أحد حكماء عصره»). المعارف، الدورة 18، العدد 3 (1380ش/ 2001م).

. «فلسفه طبیعی معتزلیان مطرفی» («الفلسفة الطبيعية لمعتزلة ...)، العددان 102-103 (1385ش/ 2006م).

______. «كتاب الكامل صاعد بن احمد الاصولي، كتابى در دانش كلام معتزلى» («كتاب الكامل صاعد بن أحمد الأصولي، كتاب في علم الكلام المعتزلي»). موقع الكتّاب. في: https://ansari.kateban.com/post/1829

______. «كتابهاى صوفيانه زيديان ايرانى و يمنى» («الكتب الصوفيّة الزيديّة الإيرانيّة واليمنيّة»). مجلّة **آينه ميراث (مرآة التراث)**. السنة الرابعة، العدد 3 (شتاء 1380ش/ 2001م).

______. «كتابى تازه ياب از ابوالحسين هارونى» («كتاب جديد عن أبي الحسين الهارونيّ»). مجلّة **كتاب ماه دين**. رقم 95-96 (1384ش).

______. «مجادله قلمى حجت با امام (معرفى و متن رساله اى از المؤيد بالله الهارونى)» («المجادلة القلميّة للحجّة مع الإمام (متن رسالة من المؤيد بالله والتعريف بها)»). **كتاب ماه دين**. العددان 110-113 (1385ش/ 2006م).

______. «مجموعه طاووس يمانى نماد حضور ايران در يمن» («مجموعة طاووس اليماني: رمزية حضور إيران في اليمن»). **كتاب ماه دين**. العددان 51-52 (1380ش).

______. «معرفى نسخه شماره 91 مجموعه گلازر كتابخانه دولتى برلين» («التعريف بالمخطوطة رقم 91 من مجموعة غلازر في المكتبة الحكومية [illegible]»). موقع الكتّاب. في: http://ansari.kateban.com/post/1641

______. «[illegible] نشوان حميري و كتاب المصعبي ابوطالب هاروني» («[illegible] نشوان الحميريّ وكتاب المصعبيّ أبو طالب الهارونيّ») موقع [illegible] http://ansari.kateban.com/post/114[illegible]

______. «[illegible] زيديان ايران (1): كتابى كلامى از ابو مضر الشريحي» («ملاحظات على كتاب ميراث زيديّة إيران (1): كتاب كلامي لأبي مضر الشريحي»). موقع الكتّاب. في: http://ansari.kateban.com/post/1678

«میراث زیدیان ایران (1): کتابی کلامی از ابو مضر الشریحی» («تراث الزيدية (1): كتاب كلامي لأبي مضر الشريحي»). موقع الكتاب. في: https://ansari.kateban.com/post/1678

. «نامه هایی به گیلان (معرفی کوتاه مجلدی دیگر از سیره منصور بالله)» («رسائل إلى جيلان، تعريف موجز بمجلّد آخر عن سيرة المنصور بالله»). موقع الكتّاب. في: http://ansari.kateban.com/post/1377

. «نسخه ای از یک کتاب مفقود ابن عقده، محدث نامدار شیعه» («نسخة من كتاب مفقودٍ لمحدّث الشيعة المشهور ابن عقدة»). موقع الكتّاب. في: http://ansari.kateban.com/post/1721

. «نسخه خطی یک ردیه کهنسال زیدی از نیشابور سده پنجم در رابطه با اندیشه غیبت امام» («مخطوطة لردّ زيديّ قديم من نيسابور في القرن الخامس عن فكرة غياب الإمام»). موقع الكتّاب. في:
http://ansari.kateban.com/post/1929

. «نهج البلاغه پیش از نهج البلاغه» («نهج البلاغة قبل نهج البلاغة»). نشر دانش. السنة 19، العدد 1 (ربيع 1381ش/ 2002م).

. «وصية الجنيد البغداديّ وخاطراته القصيرة عن سياسة المريدين». مجلّة المعارف. الدورة 17، العدد 2 (1379ش/ 2000م).

. «يادداشتى دربارهٔ مطرفيه و ردىٔ قاضى جعفر ابن عبد السلام» («آراء حول المُطرّفيّة وردّ القاضي جعفر بن عبد السلام»). كتاب ماه دين (1380ش/ 2001م).

. وزابينة شميتكه. «اعتزال پس از عبد الجبار» («الاعتزال بعد عبد الجبّار: كتاب مسائل الخلاف في الأصول، أبو رشيد النيسابوريّ، دراسات عن انتقال العلوم من إيران إلى اليمن في القرن السادس الهجريّ، الثاني عشر الميلادي، والسابع الهجريّ، والثالث عشر الميلادي»). ترجمة فارسية محمد كاظم رحمتي، مجلة بيام بهارستان. الدورة 2، السنة 4، العدد 13 (خريف 1390ش/ 2011م).

ـــــــ وـــــــ «زيديان ايران در قرن هفتم هجرى، ابو الفضل بن شهر دوير ديلمى گيلانى وتفسيرش بر قرآن» («زيديّة إيران في القرن السابع الهجريّ، الثالث عشر الميلادي: أبو الفضل بن شهردوير الديلميّ الجيلانيّ وتفسيره على القرآن»). ترجمة محمد كاظم رحمتي. مجلّة **بيام بهارستان**. الدورة 2، السنة 4، العدد 14 (شتاء 1390ش/ 2011م).

ـــــــ وـــــــ. «سنت آموزش دينى ميان زيديان يمنى قرن هفتم هجرى/ سيزدهم ميلادى: تحصيلات امام المهدى لدين الله احمد بن حسين بن قاسم» («تقاليد التعليم الدينيّ بين زيديّة اليمن في القرن السابع الهجريّ والثالث عشر الميلاديّ، التحصيل العلميّ للإمام المهديّ لدين الله أحمد بن الحسين بن القاسم (ت. 656هـ/ 1258م)»). ترجمة محمد كاظم رحمتي. مجلّة **بيام بهارستان**. الدورة 2، السنة 4، العدد 15 (ربيع 1390ش/ 2011م).

برجيان، حبيب. «ترجمه زيدى قرآن به زبان طبرى» («الترجمة الزيديّة للقرآن إلى اللغة الطبريّة؛ المتون الطبريّة»). مجلة **آينيه ميروث (مرآة التراث)**. الدورة الجديدة، ملحق العدد 15 (1388ش/ 2009م).

پورجوادي، نصر الله. **المُجدِّدان: دراسات عن محمد الغزالي والفخر الرازي**. طهران: مركز النشر الجامعي، 1381ش.

ـــــــ. **مختارات من مقالات التحقيق في شمال إيران**. رشت: جيلان، 1389ش/ 2010م.

جعفريان، رسول. **تاريخ تشيع در جرجان و استرآباد** (تاريخ التشيّع في جرجان وأسترآباد). مشهد: بنياد پژوهشهاى اسلامى آستان قدس رضوى، 1383ش/ 2004م.

ـــــــ. «رسالة عن انتشار الفساد في جيلان تحت سيطرة أمراء الزيديّة (من نحو سنة 732هـ)». مجلة **تقرير التراث**. المرحلة 2، السنة 6، العددان 3–4 (1391ش/ 2012م).

الحائريّ، عبد الحسين. **فهرست نسخه هاى خطى كتابخانه مجلس شوراى اسلامى (فهرس مكتبة مجلس الشورى الوطنيّ)**. طهران: مكتبة ومتحف ومركز مستندات مجلس الشورى الإسلامي، 1366ش/ 1987م.

الحائريّ، محمّد السماميّ. «فهرست كتابهاى خطى عبد الوهاب فريد تنكابنى در رامسر» («فهرس الكتب المخطوطة لعبد الوهاب فريد التنكبانيّ في رامسَر»). **مجلّة مخطوطات المكتبة المركزية في جامعة طهران**. تهران: منشورات جامعة طهران، 1353ش.

حائريّ، محمّد عليّ. **فهرست نسخه هاى عكسى كتابخانه عمومى حضرت آية الله العظمى مرعشى نجفى (فهرس المخطوطات المصوّرة في مكتبة المرعشيّ النجفيّ)**. قم: مكتبة المرعشي النجفي، 1411هـ.

حكيميان، أبو الفتح. **علويان** طبرستان: **تحقيق در احوال ، آثار و عقايد فرقه زيديه ايران (علويّو** طبرستان: **تحقيق في أحوال وآثار وعقائد الفرقة الزيديّة في إيران)**. طهران: منشورات جامعة طهران، 1348ش/ 1969م.

خالقي، محمد هادي. **ديوان نقابت: پژوهشى درباره پيدايش و گسترش اوليه تشكيلات سرپرستى سادات (ديوان النقابة: دراسات عن ظهور هيئات الإشراف على السادات وانتشارهم الأوّلي)**. قم: پژوهشگاه علوم وفرهنگ اسلامى، 1388ش.

خان، محمّد صابر. «آغاز تاريخ مذهب شيعه زيدى در ديلمان و گيلان» («مبدأ تاريخ مذهب الشيعة الزيديّة في ديلمان وجيلان» (القسم الأول)، ترجمة أحمد آرام. مجلّة **آينده**. السنة 6، العددان 3-4 (1359ش/ 1980م).

______. «آغاز تاريخ مذهب شيعه زيدى در ديلمان و گيلان» («مبدأ تاريخ مذهب الشيعة الزيديّة في ديلمان وجيلان» (القسم الثاني). مجلّة آينده. السنة 6، العددان 5-6 (1359ش/ 1980م).

______. «تاريخ صدر تشيع زيدى در ديلمان و گيلان» («تاريخ صدر التشيع الزيديّ في ديلمان وجيلان»). ترجمة حسن لاهوتي. **فرهنگ**. الكتاب الأول (خريف 1366ش/ 1987م).

______. «دربارهٔ کتاب التاجی فی اخبار الدولة الدیلمیة» («عن كتاب التاجي في أخبار الدولة الديلمية، تأليف الصابي»). ترجمة أحمد آرام. **راهنماي كتاب**. السنة 1، الأعداد 1-3 (خرداد ماه 1347ش/ 1968م).

الخوئي، عليّ صداريي. **فهرست نسخه هاي خطی کتابخانه مجلس شورای اسلامی (فهرس مخطوطات مكتبة مجلس الشورى الإسلامي)**. قُم: مركز منشورات التبليغات الإسلامية، 1377ش/ 1998م.

داعي حسني رازي، مرتضى بن قاسم (منسوب). **تبصرة العوام في معرفة مقامات الأنام**. تحقيق عباس إقبال الآشتياني. طهران: أساطير، 1364ش.

دانش بجوه، محمّد تقيّ. «دو مشیخه زیدی» («مشيختان زيديّتان»)، في: **نامه مينوي** (مجموعة من 38 مقالة في الأدب والثقافة الإيرانيّة احتفاء بمرور 50 عامًا على دراسات مجتبى مينوي). إشراف حبيب يغمائي وإيرج أفشار ومحمّد روشن. طهران: جاويدان، 1350ش/ 1971م.

______. **فهرست کتابخانهٔ اهدائی** آقای سیدمحمد مشکوة به **کتابخانه دانشگاه تهران (فهرست المكتبة المهداة** من السيّد محمّد مشكوة إلى **مكتبة جامعة طهران)**. طهران: جامعة طهران، 1335ش/ 1956م.

______. **فهرست میکرو فیلم های** کتابخانه مرکزی و مرکز **اسناد دانشگاه** تهران (**فهرس ميكروفيلم المكتبة** المركزية ومركز الوثائق **في جامعة** طهران). طهران: جامعة طهران، 1348ش.

______. **فهرست نسخه های خطی** کتابخانه مرکزی و مرکز **اسناد دانشگاه** تهران (**فهرس مخطوطات** المكتبة المركزية ومركز الوثائق **في جامعة طهران)**. طهران: جامعة طهران، 1357ش.

درايتي، مصطفى. **فهرستگان** نسخه های خطی ایران (فنخا) **(فهارس المخطوطات الإيرانيّة)** (فنخا) (15 أجزاء). طهران: مؤسسة الوثائق والمكتبة الوطنية، 1955م.

________. فهرستواره دستنوشت هاى ايران (دنا) (فهارس المخطوطات الإيرانية) (دنا) (12 جزءًا). طهران: مكتبة ومتحف ومركز مستندات مجلس الشورى الإسلامي، 1389ش.

الديلمي، أبو الفضل بن شهردوير. تفسير كتاب الله. طهران: مكتبة ومتحف ومركز مستندات مجلس الشورى الإسلامي، 1388ش.

رابينو، ياسنت لوئى. مازندران و استرآباد (مازندران وأسترآباد). ترجمة غلام علي وحيد مازندرانيّ. طهران: انتشارات علمى وفرهنگى، 1365ش/ 1986م.

رحمتي، محمّد كاظم. «ابوطالب هارونى و كتاب الدعامة فى تثبيت الامامة» («أبو طالب الهارونيّ وكتاب الدعامة في تثبيت الإمامة»). كتاب ماه دين العدد 62 (1381ش/ 2002م).

________. «حاكم حسكانى و تفاسيركهن اماميه» («الحاكم الحسكانيّ وتفاسير الإماميّة القديمة»). كتاب ماه دين. العدد 63-64 (1381ش/ 2002م).

________. «الحسنيّ، أبو العبّاس». دانشنامه جهان اسلام. طهران: مؤسسة دائرة المعارف الإسلامية الكبرى، 1388ش.

________. «زين الفتى و مؤلف آن» («زين الفتى ومؤلّفه»). مجلة آينه پژوهش (مرآة التحقيق). السنة 15، العدد مهر - آبان (1383ش/ 2004م).

________. «سالک الدين حموى و چند نكته درباره او: سعد بن عبد الله الاشعرى وكتاب المقالات والفرق او» («سالك الدين الحمويّ وملاحظات عدّة حوله: سعد بن عبد الله الأشعريّ وكتابه المقالات والفِرق»). مجلة پيام بهارستان. الدورة 2، السنة 3، العدد 9 (خريف 1389ش/ 2010م).

________. «صدر الدين علي بن ناصر حسينى ونكاتى تازه درباره او» («صدر الدين علي بن ناصر الحسينيّ، وملاحظات جديدة عنه»). في: كتاب تكريم الأستاذ العطارديّ. طهران: مكتبة ومتحف ومركز مستندات مجلس الشورى الإسلامي، 1385ش.

______ . **فرقه هاى اسلامى ايران در سده هاى ميانه (الفرق الإسلاميّة في إيران في القرون الوسطى)**. طهران: منشورات بصيرت، 1387ش/ 2008م.

______ . **فصول في تاريخ الإسلام وإيران**. طهران: منشورات بصيرت، 1390ش/ 2011م.

______ . **كتاب جشن نامه دكتر محسن جهانگيرى (كتاب احتفاليّة محسن جهانجيريّ)**. باهتمام محمّد رئيس زادة وفاطمة مينايي وسيّد أحمد الهاشميّ. طهران: منشورات هرمس، 1386ش.

______ . «متن بلا نظير في العرفان الإسلامي». **كتاب ماه دين**. العددان 83-84 (1383ش/ 2004م).

______ . «معرفى جلاء الأبصار فى متون الأخبار» (متنى حديثى از ميراث معتزله) («التعريف بجلاء الأبصار في متون الأخبار، (متن جديد من تراث المعتزلة)»). **علوم الحديث**. السنة 6، **العدد** 3 (خريف 1380ش/ 2001م).

______ . **مقالاتى در تاريخ زيديه واماميه** (مقالات في تاريخ الزيديّة والإماميّة). طهران: منشورات البصيرة، 1388[illegible].

______ . «نسخه اى كهن و نويافته از تفسير [illegible]» («النسخة قديمة مكتشفة حديثًا عن تفسير كتاب الله»). مجلة [illegible] الدورة 2، السنة 4، العدد 15 (ربيع 1390ش).

______ . **نسخه هاى نيشابورى نهج البلاغة** [illegible] المخطوطات النيسابوريّة لنهج البلاغة: **متون ودراسات تاريخية**، مقالات عن تاريخ الإسلام والتشيّع). طهران: مكتبة ومتحف ومركز [illegible] مجلس الشورى الإسلامي، 1390ش.

______ . «نكاتى درباره رساله اى كهن در باب اعجاز قرآن از عالمى زيدى» («ملاحظات عن رسالة قديمة في باب إعجاز القرآن لعالم زيديّ»). مجلة **آينه پژوهش (مرآة التحقيق)**. العدد 96 (1384ش/ 2005م).

[illegible]وده، منوچهر. **از آستارا تا استاراباد (من آستارا إلى آستراباد)**. طهران: انجمن آثار ملى، 1349ش.

[illegible]ورنيجي، سامان. **قلاع باستانى مازندران (قلاع مازندران التاريخيّة)**. طهران: 1381ش/ 2002م.

الشريف المرتضى، علم الهدى السيّد عليّ بن الحسين بن موسى. **مسائل الناصريّات**. تحقيق مركز البحوث والدراسات العلميّة. طهران: مؤسسة الهدى، 1417هـ/ 1997م.

شميتكه، زابينة. «نسخه اى كهن از كتاب الذخيره شريف مرتضى، تاريخ كتابت: 472هـ» («نسخة قديمة من كتاب الذخيرة للشريف المرتضى، تاريخ الكتابة 472هـ»). ترجمة رضا پورجوادى. **المعارف**. الدورة 20، العدد 2 (1382ش/ 2003م).

الطباطبائى، حسين المدرسي. **مكتب در فرايند تكامل، نظرى بر تطور مبانى فكرى تشيع در سه قرن نخستين (مدرسة في مراحل التكامل، نظرة في تطوّر الأسس الفكرية للإمامية في القرون الهجرية الثلاثة الأولى)**. ترجمة هاشم ايزد پناه. طهران: منشورات كوير، 1393ش.

______. **ميراث مكتوب شيعه از سه قرن نخستين هجرى (تراث الشيعة المكتوب في القرون الهجريّة الثلاثة الأولى)**. ترجمة رسول جعفريان وعلي قرائيّ. قم: المكتبة التخصصية لتاريخ الإسلام وإيران، 1383ش/ 2004م.

العمادي، عبد الرحمن. **بى، بيه: بيخ بودنها و بودشها (مختارات من المقالات والدراسات)**. رشت: جيلان، 1389ش/ 2010م.

فراي، ر. ن. **كتاب تاريخ ايران: از ظهور اسلام تا آمدن دولت سلجوقيان (تاريخ إيران: من الإسلام حتى السلاجقة)**. ترجمة حسن أنوشه. طهران: منشورات أمير كبير، 1363ش/ 1984م.

فهرس مخطوطات مكتبة آية الله العظمى المرعشيّ النجفيّ. قم: مكتبة آية الله المرعشي النجفي، 1382ش/ 1424هـ.

القاشاني، أبو القاسم عبد الله بن محمد. **تاريخ أولجايتو**. عناية مهين الهمبليّ. طهران: مركز ترجمة ونشر الكتاب، 1348ش/ 1969م.

قراكزلو، علي رضا ذكاوتي. **زندگى و آثار جاحظ (حياة الجاحظ وآثاره)**. طهران: انتشارات علمي وفرهنكي، 1367ش/ 1988م.

كتاب تكريم محسن جهانجيري. باهتمام محمّد رئيس زادة وفاطمة مينائي والسيد أحمد الهاشمي. طهران: هرمس، 1386ش/ 2019م.

كريمان، حسن. **رى باستان (الريّ القديمة)**. طهران: انتشارات انجمن آثار ملى، 1345-1349ش/ 1970م.

كريميان، حسين. **سيره و قيام زيد بن على (سيرة زيد بن علي وقيامه)**. طهران: انتشارات علمى فرهنگى، 1364ش/ 1985م.

كلبرغ، أتان. **كتابخانه ابن طاووس و احوال و آثار او (مكتبة ابن طاووس، وأحواله، ومؤلفاته**. ترجمة رسول جعفريان وعلي قرائي. قم: آية الله المرعشي، 1371ش.

اللاهيجانيّ، محمّد مهدوي السعيديّ النجفيّ. **جغرافياى گيلان (جغرافية جيلان)**. النجف: مطبعة النعمان، 1389هـ/ 1969م.

اللنجروديّ، رضا رضازادة. **جنبش**هاى اجتماعى در ايران پس از اسلام **(الحركات الاجتماعيّة في إيران** بعد الإسلام). طهران: فرهنك نشر نو، 1385ش/ 2006م.

الليماكي، **مصطفى خلعت بري**. سيرى در تاريخ علويان غرب مازندران، **بررسى امامزاده هاى تنكابن** ورامسر (جولة في تاريخ علويّي غرب مازندران، **دراسة المقامات** الشيعية في تنكابن ورامسر). طهران: منشورات رسانش، 1382ش/ 2003م.

مجد، **مصطفى**. **تاريخ سياسى** - اجتماعى علويان طبرستان: **ظهور وسقوط (التاريخ السياسيّ الاجتماعيّ** لعلويّي طبرستان: **الظهور والسقوط)**. **طهران: منشورات** رسانش، 1386ش/ 2007م.

المجلسي، محمد باقر. **بحار الأنوار**. 110 أجزاء. قم: مؤسسة إحياء الكتب الإسلامية، 1388ش.

المراغي، محمود طيّار. **فهرست نسخه هاى خطى كتابخانه مجلس شوراى اسلامى (فهرس مخطوطات مكتبة مجلس الشورى الإسلامي)** المجلد 33/ 1. طهران: مكتبة ومتحف ومركز مستندات مجلس الشورى الإسلامي، 1388ش/ 2009م.

المرعشيّ النجفيّ، السيد محمود. **نسخه هاى خطى كهن و نفيس نهج البلاغة و شروح، گزيدهها و ترجمه هاى آن در كتابخانۀ بزرگ آيت الله العظمى مرعشى نجفى (المخطوطات القديمة والنفيسة لنهج البلاغة وشروح ومختارات وترجمات لها في مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي)** قم: مكتبة آية الله المرعشيّ النجفيّ، 1381ش.

المرعشي، ظهير الدين بن نصير الدين. **تاريخ طبرستان ورويان ومازندران**. تحقيق محمد حسين تسبيحي. ط 3. طهران: مؤسسة مطبوعاتي شرق، 1345ش.

______. **تاريخ گيلان و ديلمستان (تاريخ جيلان وديلمستان)**. تصحيح وتحشية منوچهر ستوده. طهران: انتشارات بنياد فرهنگ ايران، [illegible]

المشرقي، عبد التوّاب أحمد علي ومحمد صالح يحيى القاضي. **طاووس يماني، فهرست ميكروفيلم هاي مجموعة دار المخطوطات صنعاء (الطاووس اليماني، فهرست ميكروفيلم هاي مجموعة دار المخطوطات في صنعاء)**. قم: مكتبة آية الله المرعشي النجفي، [illegible]

منتخب رونق المجالس وبستان العارفين وتحفة المريدين. تصحيح [illegible] علي الرجائي. طهران: منشورات جامعة طهران، [illegible]

[illegible]، عليّ موسوي. **تراث الزيدية**. [illegible] 1384ش/ 2005م.

______. «زيديان شمال ايران در [illegible]» [illegible] تازه ياب» («الزيديون في شمال ايران [illegible]

أساس المخطوطات النادرة»). مجلّة هفت آسمان. العدد 38 (صيف 1387ش/ 2008م).

______. «مهدويت و فرقه حسينيه زيديه» («المهدويّة والفرقة الحسينيّة الزيديّة»). مجلّة هفت آسمان. السنة 7، العدد 27 (خريف 1384ش/ 2005م).

نيكويه، محمود. رشت شهر باران (رشت: مدينة المطر). رشت: فرهنك إيليا، 1387ش/ 2008م.

3 – الأجنبية

Abrahamov, Binyamin. «Al-Kasim Ibn Ibrahim's Argument from Design.» *Oriens*. vols. 29-30 (1986).

____________. «The Tabaristanis' Question: Edition and Annotated Translation of One of Al-Kasim ibn Ibrahim's Epistles.» *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*. vol. 11 (1988).

Al-Kasim B. Ibrahim on the Proof of God.s Existence, Kitab al-Dalil Alkabir. Binyamin Abrahamov (ed.). Leiden: Brill, 1990.

Al-Qadi, Wadad (ed.). *Studia Arabica et Islamica: Festschrift for Ihsan Abbas on His 60th Birthday*. Beirut: American University of Beirut, 1981.

Ansari, Hasan & Sabine Schmidtke. «Mu'tazilim in Rayy and Astarabad: Abu Al-Fadl AL-Abbas b. Sharwin (Studies on the Travsmission of Knowledege from Iran to Yeman in the 6th/12th And 7th/13th C., II).» *Studia Iranica*. 39 (2010) [vol. 41, no. 1 (2012)]

________. «Between Aleppo and Sa'da: The Zaydi Reception of the Imāmī Scholar Ibn al-Bitrīq al-Hillī» *Journal of Islamic Manuscripts*. vol. 4, no. 2 (2013).

________. «A New Source on Zaydi Scholarship in Northern Iran.» (forthcoming).

________. «Iranian Zaydism During The 7th/13th Century: Abu L- Fadl b. Shahrdawir Al-Daylami Al-Jilani and His Commentary on The Quran.» *Journal Asiatique*. vol. 299, no. 1 (2011).

________. «The Zaydi Reception of Ibn Khallads Kitab AL-Usul The Ta'liq of Abu Tahir B. Ali AL-Saffar.» *Journal Asiatique*. vol. 298, no. 2 (2010).

________. «Mu'tazilism after 'Abd al-Jabbār: Abu Rashīd al-Nīsābūrī's Kitāb Masā'il al-khilāf fī l-usūl (Studies on the Transmission of Knowledge from Iran to Yemen in the 6th/12th and 7th/13th C. I).» *Studia Iranica*. vol. 39, no. 2 (2010).

Atti del III Congresso di Studi Arabi e Islamici. Ravello, 1-6 settembre. Napoli, Istituto Universitario Orientale, 1967.

Bauer, Karen (ed.). *Studies on Theory and Method in Qur'an Commentaries*. London, Institute for Ismaili Studies, 2014.

Bearman, P. et al. *Encyclopaedia of Islam*. vol. II. Leiden: Brill, 2007.

Bernheimer, Teresa. «The Rise of Sayyids and Sadat: The Al Zubara and Other Alids in Ninth to Eleventh Century Nishapur.» *Studia Islamica*. no. 100/101 (2005).

Brunner, Rainer et al. (eds.). *Islamstudien Ohne Ende:Festschrift für Werner Ende zum 65. Geburstag*. Deutsche Morgenländische Gesellschaft. Würzburg: Ergon Verlag, 2002.

Daiber, Hans. *Das theologisch-philosophische System des Mu'ammar ibn 'Abbād as-Sulamī*. Beiruter Texte und Studien, vol. 19. Beirut: Orient-Institut der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft; Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1975.

Davidson, Herbert A. *Proofs for Eternity. Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philossophy*. New York/Oxford: Oxford University Press, 1987.

Derenburg, H. *Les manuscrits arabes de l' Escurial*. Publications de l'Ecole des Langues Orientale Vivantes, IIe Série. vol. XI. Paris, 1884, repr., Hildesheim: Georg Olms Verlag, 1976.

Ehrensvard, Ulla & Christopher Toll (eds.). *On Both Sides of al-Mandab: Ethiopian, South-Arabic and Islamic Studies Presented to Oscar Löfgren on his Ninetieth Birthday*. Stockholm: Swedish Research Institute in Istanbul, 1989.

Frye, Richard N. (ed.). *Cambidge History of Iran*. vol. 4: *The Period from the Arab Invation to The Saljuqs*. London: Cambridge University Press, 1975.

_______ *The Cambridge History of Iran: The Period From the Arab Invasion to The Saljuqes*. vol. 4. London: Cambridge University Press, 1975.

Fudge, Bruce. *Qur'anic Hermeneutics: Al-Tabrisi and the Craft of Commentary*. London: Routledge, 2011.

Gilliot, Claud. «Kontinuität und Wandel in der 'klassischen' Koranauslegung II./VII.-XII./XIX. Jh.).» *Der Islam*. vol. 85, no. 1 (2010).

Gimaret, Daniel. «Les Usul al-Hamsa du Qadi Abd al-Gabbar et leurs commentaires.» *Annales islamologiques*. vol. 15 (1979).

Graf, Georg. *Geschichte der Christlichen Arabischen Literatur*. vol. 2. Vatican: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1947.

Griffini, E. *Corpus Iuris di Zaid b. 'Ali (Majmū' al-fiqh)*. Milano: Ulrico Hoepli, 1919.

Griffith, Sidney H. «'Ammar al-Başri's Kitab al-Burhan: Christian Kalām in the First Abbasid Century.» *Le Museon*. vol. 96 (1983).

Günter, Sebastian. *Quellenuntersuchungen zu den Maqatil at-Talibyyin des Abul-Farag al-Isfahani (gest 356/967) Ein Beitrag zur Problematik der Mündlichen und Schriftlichen. Überlieferung im Islam des Mittelalters*. Hildesheim,1991.

Gutas, Dimitri. «Ibn Tufayl on Ibn Sīnā's Eastern Philosophy.» *Oriens*. vol. 34, no. 1 (1994).

Il Libro dei Moniti e Della Riflessione (Italian). Un Testo Apocrifo, Jahiziano Introduzione Analisi e Traduzione a Cura: Antonella Caruso. Napoli: Istituto Universitario, Diparttimento di Studi Asiatatic, 1991.

Jarrar, Maher. «Al-Mansur bi-Llah's Controversy with Twelver Šī'ites Concerning the Occultation of the Imam in his Kitab al-'Iqd Al-Tamin.» *Arabia*. vol. 59, no. 3-4 (2012).

Jeffery, A. «Further Qur,an Readings of Zaid b. 'Ali.» *Revista degli Studi Orientali*. 18 (1940) [vol. 18, fasc. 2 (August 1939)].

________. «The Qur'an Readings of Zaid b. 'Ali.» *Revista degli Studi Orientali*. 16 (1936) [vol. 16, fasc. 3/4 (January 1937)].

Jong, F. de & B. Radtke (eds.). *Islamic Mysticism Contested: Thirteen Centuries of Controversies and Polemics*. Leiden: Brill, 1999.

Khan, M. S. «A Manuscript of an Epitome of Al-Sabi's Kitab al-Taji.» *Arabica*. vol. 12, no. 1 (1965).

________. «The Early History of Zaydi Shi'ism in Daylaman and Gilan.» *Zeitscbrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft*. vol. 125, no. 2 (1975).

Lane, Andrew J. *A Traditional Mu'tazilite Qur'ān Commentary: The Kashshaf of Jār Allāh al-Zamakhsharī (D. 538/1144)*. Leiden: Brill, 2006.

Lobel, Diana. *A Sufi-Jewish Dialogue: Philosophy and Mysticism in Bahya ibn Paquda's Duties of the Heart*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2007.

Lowingern, Samuel & Joseph Somogyi (eds.) *Ignace Goldziher Memorial Volume*. Budapest: [n. pb.], 1948.

Madelung, Wilferd. «Abu Ishaq Al-Sabi on The Aldis of Tabaristan and Gilan.» *Journal of Near Eastern Studies*. vol. 26, no. 1 (1967).

________. «Bemerkungen zur imamitischen Firaq-Literatur.» *Der islam*. vol. 43, no. 1-2 (1967).

________. «Der Imam Al-Qasim ibn Ibrahim and Christian Theology.» *ARAM*. 3 (1991).

_______. «The Sources of Isama ... Law ...» ... Studies, vol. 35, no. 1 (1976).

_______. «Zu Einigen Werken des Imams Abu Talib an-Natiq bi l-Haqq.» *Der Islam*. vol. 63, no. 1 (1986).

_______. *Der Imam al-Qasim ibn Ibrahim und die Glaubenslehre der Zaiditen*. Berlin: Walter de Gruyter, 1956.

_______. «Fruhe Mu'tazilitische Haresiographie: Das Kitab Al-Usul des Ga'far b. Harb?» *Der Islam*. vol. 57, no. 2 (1980).

Modarressi, Hossein. *Tradition and Survival: A Bibliographical Survey of Early Shi'ite Literature*. Oxford: Oneworld, 2003.

Mourad, Suleiman A. «The Survival of the Mu'tazila Tradition of Qur'anic Exegesis in Shī'ī and Sunnī Tafāsīr.» *Journal of Qur'anic Studies*. vol. 12, no. 1-2 (2010).

Opwis, Felicitas & David Reisman (eds.). *In the Shadow of the Payramids Festschrift in Honor of Dimitri Gutas on His 65 the Birthday*. Leiden: Brill, 2020.

Reynolds, Gabriel Said. «The Rise and Fall of Qadi 'Abd al-Jabbar.» *International Journal of Middle East Studies*. vol. 37, no. 1 (2005).

_______. *A Muslim Theologian in the Sectarian Milieu Abd al-Jabbar and the Critique of Christian Origins*. Leiden: Brill, 2004.

Rieu, Charles. *Supplement to the Catalogue of The Arabic Manuscripts in the British Museum*. London: British Museum, 1894.

Ruano, Delfina Serrano. «Why Did the Scholars of al-Andalus Distrust al-Ghazāli? Ibn Rushd al-Jadd's Fatwā on Awliyā' Allāh.» *Der Islam: Journal of the History and Culture of the Middle East*. vol. 83, no. 1 (2006).

Sadan, Joseph. «Ants, Miracles and Mythological Monsters: A Literary Study of Ant Narratives Between a Jahizian Athmosphere and Munajat Musa.» *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*. vol. 30 (2005).

Samaan, Khalil I. (ed.). *Islam and the Medieval West: Aspect of Intercultural Relations*. Albany, NY: State University of New York Press, 1980.

Savory, Roger M. & Dionisius A. Agius (eds.). *Logos Islamikos: Studia Islamica in Honorem Georgii Michaelis Wichkens*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1984.

...e, Sabine. «Biblical predictions of the Prophet Muḥammad Among the ...s of Iran.» *Arabica*. vol. 59, no. 3-4 (2012).

________. «Biblical Predictions of the Prophet Muḥammad Among the Zaydis of Yemen (6th 12th and 7th -13th centuries).» *Orientalia Christiana Analecta*. 293 (2013).

Schwarb, Gregor .«Short Communication: A Newly Discovered Fragment of al-Sharīf al-Murtaḍā's K. al-Mulakhkhaṣ fī uṣūl al-dīn in Hebrew Script.» *Intellectual History of the Islamicate World*. vol. 2, no. 1-2 (2014).

________. «Sahl b. al-Faḍl al-Tustarī's Kitāb al-Īmā'.» *Ginzei Qedem*. vol. 2 (2006).

Serjeant, Robert Bertram. «A Zaidi Manual of Hisab of The 3rd Century (H).» *Revista degil Studi Oryentali*. vol. 28, fasc. 1/4 (1953).

Sources for the History of Arabia. part 2. Proceedings of the First International Symposium on Studies in the History of Arabia. Riyad: University of Riyadh Press, 1979.

Stern, S. M. *Coins and Documents from the Medieval Middle East*. London: Variorum, 1986.

________. *Studies in Early Isama'ilism*. Jerusalem: Magnes Press; Leiden: Brill, 1983.

________. «Abu'l-Qasim al-Busti and his Refutation of Isma'ilism.» *Journal of the Royal Asiatic Sosiety*. vol. 93, no. 1-2 (1961).

Strothmann, R. «Das Problerm der literarischen Personlichkeit Zaid b. 'Ali.» *Der Íslam*. vol. 13, no. 1-2 (1923).

________. «Die Literatur der Zaiditen.» *Der Islam*. 2 (1911) [vol. 1, no. 3-4 (1910)].

Thiele, Jan. «Propagating Mutazilism in the VIth/XIIth Century Zaydiyya: The Role of al-Hassan al-Rassas.» *Arabica*. vol. 57, no. 5 (2010).

Van Ess, Josef. *Theologie Und Gesellschaft 1*.

Voorhove, P. *Handlist of Arabic [illegible] the Library of the University of Leiden and other [illegible]*. The Hague/Boston/London: Leiden University Press, [illegible]

فهرس عام

ـ ب ـ

-ن-

-هـ-

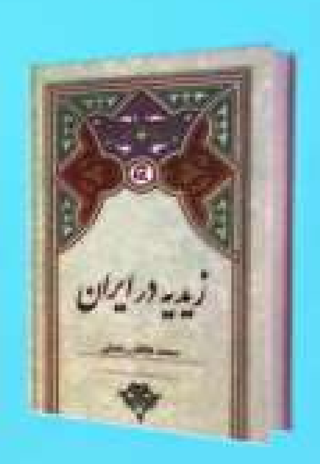


هذا الكتاب

بحث علمي يسعى إلى بسط رؤية متكاملة لتاريخ الزيدية في إيران والعراق واليمن، على الرغم من أن الأخبار المتوافرة عن هذه الفرقة ما زالت مشتتة ومبهمة. يركز الكتاب على التأثير الإيراني في تاريخ الزيدية، وإبرازه كونه أكبر من مجرد ناقل للتراث الزيدي أو الرابط بين معتنقيه في العراق واليمن، وعدّه فاعلًا ومطورًا له في الـ... مراحل خطرة من تاريخ هذه الفرقة الحافل بالعقبات والحوادث.

تحفل فصول الكتاب الخمسة وملحقاته الثلاثة بمعلومات كثيرة عن سير أعلام الزيدية الإيرانيين ومؤلفاتهم ومجالسهم العلمية وتلامذتهم، وتأثيرهم في نشر العقيدة الزيدية وتراثها الثقافي، في إيران وخارجها، ولا سيما في اليمن وبين علمائه وأتباعهم.

يمتاز الكتاب بمنهج علمي دقيق وأدوات بحثية متكاملة، فلم يتأثر بتعصّب مذهبي ولم يأبه بهوى قومي، وسخّر ذلك كله لتقصي أهم ما يمتّ إلى عنوانه وهدفه الأصلي، وتوثيق ذلك اعتمادًا على ما توافر من مصادر كتب ومخطوطات، ودراسات شرقية وغربية تناولت الزيدية ورجالها.



المؤلف

محمد كاظم رحمتي، حائز الدكتوراه في تاريخ الإسلام من جامعة تربية مدرّس، طهران. يشغل حاليًا عضويّة الهيئة العلميّة في دائرة المعارف الإسلاميّة في طهران. ألف وحقّق وترجم عشرات الكتب والمخطوطات والأبحاث العلمية في التاريخ الإسلامي ومذاهبه وفرقه، ولا سيّما الزيديّة، منها: **أبو طالب يحيى بن الحسين الهاروني؛ الإفادة في أخبار الأئمة السادة؛ مقالات في تاريخ الإسلام وإيران.**

المترجم

مصطفى أحمد البكّور، حائز الدكتوراه في اللغة الفارسية وآدابها من جامعة طهران (2007). درّس اللغة الفارسية وآدابها في الجامعات السوريّة. عمل باحثًا ومترجمًا في مراكز عدّة للبحوث والدراسات الإيرانية. له عدد من المؤلّفات والأبحاث العلمية والأعمال المترجمة، منها: **حكايات من الأدب الشعبي الفارسي؛ الأدب الحماسي في إيران؛ شاهنامة الفردوسي؛ الأدب العرفاني؛ سيرة الأمير حمزة البهلوان بين الروايتين العربية والفارسية؛ قصة الشيخ صنعان.**

- فلسفة وفكر
- اقتصاد وتنمية
- لسانيات
- آداب وفنون
- تاريخ
- علم اجتماع وأنثروبولوجيا
- أديان ودراسات إسلامية
- علوم سياسية وعلاقات دولية





المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

السعر: 16 دولارًا

ISBN 978-614-445-348-3

